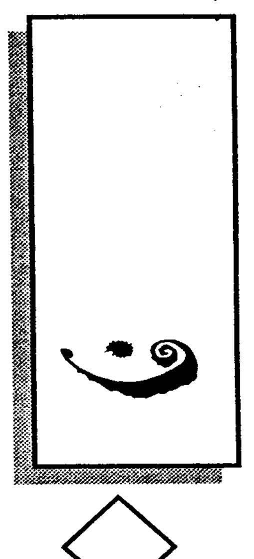
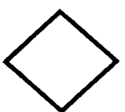


المثل: قضاياه ومعناه



حاتم عبيد

تمهيد:

للأمثال لدى سائر الشّعوب مكانة وأيّ مكانة، ولها عراقة تشهد على أنّها في جذور التّاريخ ضاربة ومن جيل إلى جيل راحلة وبالذّاكرة عالقة. "فليس ثمّة جنس أدبيّ أعدل قسمة بين الأمم كالمثل"[1]. وهذا ما يفسّر عناية القدامى والمحدثين بهذا الجنس من القول على نحو متواصل تُفصح عنه مجامع الأمثال وعدد منَ الدّراسات النّقديّة ما فتئت تتكاثر منذ منتصفً القرن العشرين.

وإذا كنّا نَعدم في القديم مؤلّفاتٍ ذات توجُّه نقديّ ونظريّ تتمحّض للأمثال دون غيرها من أجناس الأدب فذلك لا يعني أنّ العرب القدامى لم يكترثوا بالمثل ولم يعطفوا عليه بالسّؤال والنّظر. فلئن حظيت الأشعار ومن بعدها الخطب والرّسائل بالنّصيب الأوفر من اهتمام القدامى فلهؤلاء في الأمثال مجامع وموسوعات بدأت تظهر في القرن الثّاني للهجرة[2] واحتوى عدد منها على مقدّمات يصادف القارئ فيها ملاحظات قيّمة وإشارات عابرة تدلّ على أنّ القدامى جاوزوا مرحلة جمع الأمثال في كتبٍ وترتيبها التّرتيب الذي يُيسّر التّعرّف إليها والعثور عليها دون عنتٍ أو مشقّة إلى محاولة تعريفها ومقارنتها بغيرها من الأجناس القريبة منها وتلك التي تشركها بعض خصائصها، كما سعوا إلى الوقوف على مقوّماتها ومسالك العبارة فيها وما يناط بها من وظائف[3].

وللقدامى في شأن الأمثال آراء ساقوها في مقامات مختلفة ولأغراض متعدّدة لا يمكن للباحث الإحاطة بها إلاّ إذا عاد إلى كتب نقد الشّعر ونثره وتصفّح مصنّفات اللّغة والبلاغة وألقى النّظر على عددٍ من المصنّفات ذات الطّابع الموسوعيّ.

أمّا المؤلّفات والدّراسات التي كتبت حول الأمثال في العصر الحديث فغزيرة تتفاوت قيمة وتختلف من جهة منطلقات أصحابها وما اعتمدوه في دراستها من مداخل نظريّة تعكس في اختلافها وتطوّرها تطوّر المناهج النّقديّة وأدوات الدّرس الأدبيّ عندهم. فقد جاء اهتمام بعض الدّارسين بالأمثال ضمن كتب تؤرّخ للنّثر العربيّ القديم وتعرض لأبرز أصنافه وأساليبه ومشهور أعلامه من قبيل ما كتبه كلّ من شوقي ضيف[4] وأنيس المقدسي[5]. ومن الدّراسات ما نحا كتّابها نحواً مقارنيًّا فتناولوا الأمثال العربيّة من جهة أصولها وعلاقتها بأمثال الأمم الأخرى كدراسة عبد المجيد عابدين[6] ودراسة المستشرق «رودولف زلهايم»[7]. ويُعَدُّ الكتاب الذي ألّفه عبد المجيد

قطامش[8] من أهمّ المؤلّفات التي تناولت المثل في أكثر من جانب وحاولت أنْ تقف منه على أبرز مقوّماته مُستقصية نشأته وتطوّره عبر التّاريخ ومُستعرضة خصائصه الأدبيّة ومُستخلصة قيمته الحضاريّة وأبعاده الاجتماعيّة.

والنّاظر في الدّراسات التي لم يمض على صدورها عهد طويل يُدرك تحوّلاً في مواطن الاهتمام ومشاغل الدّارسين بدأ بالسّؤال من جديد عن معنى «المَثل لغةً واصطلاحاً»[9] ثمّ ارتقى إلى محاولة تخليص المثل ممّا ليس منه كالمحاولة التي بذلها أحمد الحذيري[10] والبحث الذي أنجزته ألفت كمال الرّوبي[11]. وإلى هذا وذاك نجد دراسات أخرى عالج أصحابها المثل من مدخل أجناسيّ كشعبان بن بوبكر[12] وفرج بن رمضان الذي درس المثل في تفاعله مع القصص تفاعلاً نجم عنه نشأة جنس أدبيّ يُعرف بالقصّة المثليّة[13].

وإذا كان القدامى والمحدثون قد اشتركوا في العناية بالأمثال فإنّ الدّواعي إلى ذلك لم تكن واحدة. وإنّ غاية القدامى من الاحتفاء بالأمثال وجمعها غير عناية المحدثين من ذلك. فللأمثال عند القدامى قيمة معتبرة سواء لدى من ينطق بها أو من يسعى إلى جمعها. فهي ممّا يعتمد في تربية النّاشئين، وممّا يستشهد به الخطباء في خطبهم والشّعراء في قصائدهم. والأمثال إلى جانب آيات القرآن وأبيات الشّعر مادّة بلاغيّة يقع التّمثّل بها عند الحديث عن الصّور والأساليب. وهي عند اللّغويّ حجّة على ما غرب من الألفاظ وما شذّ من التّراكيب. وللمتكلّم فيها منافع أخرى تتجلّى في استحضاره إيّاها عند التّخاطب مع الآخرين للتّخلّص من حرج المقام أو لإقناع شريكه في الكلام بصحّة فكرة أو سلامة رأي ذلك أنّ الأمثال سلطة لا يمكن الطّعن فيها وحجّة لا تقبل الدّحض.

أمّا المحدثون فالأمثال عند بعضهم مطيّة إلى دراسة المجتمع القديم ومعرفة قيم العرب وشمائلهم وطرائق عيشهم ومختلف معارفهم وعلومهم ووجوه تفاعلهم مع الطّبيعة المُحيطة بهم[14]. وهي لدى آخرين مدخل إلى دراسة النّثر القديم ومنظومة الأجناس الأدبيّة وما كان يعتمل بين مكوّناتها من تفاعل. وإلى الأمثال استند دارسون آخرون اهتمّوا بنشأة فنّ القصص عند العرب وانتبهوا إلى تلك الأخبار المصاحبة للأمثال ففحصوها وشدّتهم منها مقوّماتٌ فنّيّة وجدوا فيها ما يقيم الدّليل على أنّ فنّ القصص قديم عند العرب متأصّل في تراثهم[15].

ولا شكّ في أنّ اختلاف مشاغل القدامى عن مشاغل المعاصرين في التّعامل مع الأمثال يرجع من جملة ما يرجع إلى الفرق بين ثقافة قديمة أنتجت المثل فتفاعل أفرادها معه ووجدوا فيه مجموعة من الوظائف واحتكموا إليه قاعدةً تنتظم سلوك الفرد والجماعة وتُدرج التّجارب الشّخصيّة والأحداث العارضة في أطر معروفة وخانات مألوفة حتّى يتيسّر فهمها وإرجاعها إلى أُنموذج به تُقاس وفي ضوئه تُدرك وتقدّر. وهذا ما يجعل المثل جزءاً من تلك الثّقافة وقاسماً مشتركاً بين المنتمين إليها يحقّق التّواصل بينهم ويوثّق الصّلة بين الماضي والحاضر ويظهر الإنسان واحداً مهما تبدّلت الأحوال وتغيّرت الأزمان[16]، وبين ثقافة حديثة كفّت عن إنتاج الأمثال واكتفت بما انتهى إليها من العصرين القديم والوسيط من أمثال لم تعد تشكّل لدى الأجيال الجديدة جزءاً من ثقافتهم كما كانت في القديم دون أنْ يعني ذلك غياباً للمثل في زمننا الحاضر.

فإذا كانت ثقافة اليوم لا تنتج الأمثال على النّحو الذي أنتجت به الثّقافة القديمة أمثالها فإنّ في ما نقرؤه لعدد من الكتّاب المعاصرين وما نسمعه من أفواه الباعة المتجوّلين[17]، وما نشاهده على معلّقات الإشهار من إعلانات[18] وما يتفوّه به بعض السّاسة في خطبهم من أقوال وشعارات[19] ما يؤكّد أنّ ثقافتنا لا تفتأ تُصنّع الأمثال على طريقتها وتتفاعل معها بتوظيف أبنيتها ومحاكاة قوالبها[20]. وفي ذلك آية على قدرة هذا الجنس على البقاء والتّلوّن بلون العصر والتّكيّف مع ما يجدّ في الثّقافة من تغيّرات. ولعلّ هذا أن يدفعنا إلى السّؤال عمّا في المثل من خصائص هي التي تفسّر

دوامه وتُكسبه من الطّواعية والمرونة ما يجعله قابلاً للتّحويل والتّوظيف والتّفاعل مع أشكال من الخطاب مُختلفة. وهي قضايا دون الخوض فيها نظرة إلى الأجناس ينبغي ألاّ تعزل أحدها عن الآخر، وفهم للمثل لا بدّ أن يتطوّر ويجاوز تلك الصّعوبات التي اعترضت سبيل الباحثين عندما تناولوا المثل بالدّرس ممّا جعل دائرته عندهم متّسعة والحدود القائمة بينه وبين أجناس أخرى غير بيّنة وعلاقته بقصّته تستأثر بجهود الباحثين وتزجّ بهم في خلافات لتصرفهم في المقابل عن إثارة قضايا أخرى وارتياد آفاق في البحث جديدة من شأنها أن تُعمّق فهمنا للمثل وتكشف لنا منه ما لم تستطع الدّراسات السّابقة النّفاذ إليه وإطلاعنا عليه. فما الذي حال دون ذلك؟ وما هي القضايا التي أثارها الدّارسون أثناء معالجتهم الأمثال؟ وهل من مداخل أخرى تفتح السّبيل على قضايا جديدة ورؤية للأمثال تكون أكثر عمقاً واتّساعاً؟

I. من قضايا المثل

١. في علاقة المثل بقصّته:

أثارت ظاهرة اقتران الأمثال بقصص مصاحبة لها قضايا افترقت آراء الدّارسين حولها، منها ما اتّصل بجنس المثل، ومنها ما تعلّق بنوع الصّلة القائمة بينه وبين قصّته، ومنها ما دار على القصّة نفسها: إلى عالَم الحقيقة تنتمي أحداثها وأشخاصها أم هي محض تخييل؟ فالدّارسون على خلافٍ في شأن تلك القصص هل هي من مكوّنات المثل الأساسيّة؟ وهل تَجَرُّدُ القول السّائر منها يُخرجه من دائرة الأمثال؟ وهل القصّة أصل سابق والمثل فرعٌ تولّد منه أم في البدء كانت الأمثال ثمّ تلتها تلك القصص لتنهض بوظيفة الإيضاح والتّفسير؟

والذي يجعل الحيرة تنضاف إلى الحيرة أنّ كلاً من القائلين بتلازم المثل وقصّته واستحالة الفصل بينهما وأولئك الذين يفكّون الارتباط بين الطّرفين لهم من الشّواهد والحجج ما يدعم رأيهم، وعليهم من المآخذ ما يوهن موقفهم. ففي كتب الأمثال نماذج لا يمكن فهمُها إلاّ إذا أحاط القارئ خُبْراً بالقصص المصاحبة لها. فهي بمثابة السّياق الذي ضُرب فيه المثل، وفيها تذكير بجملة من الأحداث عدم الرّجوع إليها وقراءة المثل في ضوئها قد يُعطّل عمليّة الفهم ويقلّص مقروئيّة المثل. فالمثل القائل «سقط به العَشَاءُ على سِرْحان»[٢١] لا يمكن أن نعرف أنّه يُضرب للرّجل يطلب حاجة فيؤدّيه طلبه إلى الهلاك والتّلف إلاّ إذا كنّا بمورد المثل عارفين وعلى قصّته مطّلعين. وهي قصّة تتحدّث عن رجل خرج يلتمس العشاء، فوقع على ذئب فأكله. وكذلك معرفتنا بأنّ قول القائل «صدقَني سِنَّ بَكْرِهِ» يُضرب مثلاً في الصّدق، مرتهنة بمعرفة القصّة التي اقترنت بهذا المثل وتحدّثت عن رجلٍ «ساوم رجلاً في بَكْرٍ فقال ما سنّهُ؟ فقال صاحبه: بازل. ثمّ نفر البكر فقال له صاحبُه: هدع هدع، وهذه لفظة يسكّن بها الصّغار من الإبل. فلمّا سمع المشتري هذه الكلمة قال: صَدَقَني سِنَّ بَكْرِهِ»[٢٢].

ومن الذين اعتبروا الأمثال جنساً أدبيًّا مركّباً من قول سائر وجيز وقصّة تصاحبه محمّد الهادي الطّرابلسي. فقد انتبه لوجود تفاعل بين أساليب التّعبير وأجناس الكتابة ورسم لذلك التّفاعل مسارين: من جنس البناء إلى أسلوب الأداء، ومن أسلوب الأداء إلى جنس البناء. واستشهد على المسار الأوّل بالأمثال وأدب الأمثال واعتبر أنّ المثل لم يوجد عند العرب مستقلاً بنفسه ولم يعرف ولادة طبيعيّة في كتاباتهم، وإنّما ارتبط وجوده بمورده أي بالمادّة التي "تتّخذ شكل الخبر القصصيّ حيناً وشكل التّحقيق التّاريخيّ في حين آخر"[٢٣]. فمن تلك المادّة يتخلّق المثل ولأحداثها يكون بمثابة الخلاصة المركّزة والنّهاية المتوّجة. وهذا ما يجعل فهم الأمثال لا يستقيم إلاّ إذا ما تمّ وصلها بمواردها التي مهما تنوّعت أشكالها فإنّ العنصر المشترك بينها "أنّها تفضي إلى مثل معيّن يكون فيها كملحة الختام وعبرة الأيّام"[٢٤].

وغير بعيد عن هذا التّصوّر ما ذهب إليه عبد السّلام المسدّي الذي عبّر عن التّلازم القائم بين المثل وقصّته بشكل الدّائرة "منطلقها مثل سائر يُراد البحث في أصل نشأته وخاتمة المطاف قصّة تمخّضت عن صياغة تعبيريّة اطّردت فتواترت حتّى جرت مجرى الأمثال فلا تدري أكانت القصّة مضرباً للسّمر فحوّلت العبارة إلى مثل أم كانت العبارة من الرّشاقة والسّبك بحيث حوّلت الحادثة إلى قصّة"(٢٥).

وانبثاق المثل من حادث بعينه وارتباطه بقصّة تشرح ظروف ذلك الحادث وتفصّل أطواره ينجم عنهما في نظر محمّد اليعلاوي أمران يخصّ أوّلهما المجالات التي يتمّ استحضار المثل فيها "فلا يصلح إلاّ لتمثيل حادث جديد شبيه بذلك الحادث الأصليّ"(٢٦)، ويتعلّق ثانيهما بضرورة معرفة السّامع بالحادث الذي أطلق فيه المثل، "فمقولة «شَبَّ عَمْرٌو عَنِ الطَّوْقِ» أو «مَا يَوْمُ حَلِيمَةَ بِسِرٍّ» أو «إِنَّ الشَّقِيَّ وَافِدُ البَرَاجِمِ» لا يفهم مدلولها ولا يُعرف بالتّالي مدى انطباقها على الحالة الجديدة التي يروم النّاطق وصفها أو التّعليق عليها أو تلخيصها بتلك المقولة إلاّ إذا كان عرف من قبل مَنْ هو عمرو وطوقه وحليمة ويومها وما هي قصّة البراجم مع النّعمان بن المنذر"(٢٧). وعدم انفكاك المثل عن قصّته نشأةً تظهر في تخلّقه من حادث معيّن وتقبّلاً يتجلّى في احتياج السّامع إلى معرفة تلك القصّة ظاهرة يستعير لها محمّد اليعلاوي صورة الذي ينطق بوساطة على خلاف الحكمة التي تكون ناطقة بمفردها لا تستوجب التّزوّد بثقافة ضروريّة مسبقة. وهذا ما يجعل ترجمة الأمثال عسيرة العسر كلّه إذا ما قارنّاها بترجمة الحِكَم(٢٨).

والقصّة عند أحمد الحذيري ملازمة للمثل بل هي عنده بند من بنود تعريفه ومقياس إليه استند في تمييز الحكمة من المثل ناحياً بذلك منحى أستاذه محمّد اليعلاوي. فالذي يميّز بين هذين النّمطين من القول قصّةٌ تُصاحب المثل لا بدّ للمرء من أن يُلمّ بها إذا شاء أن يفهم المثل، واستغناءٌ للحكمة عن تلك القصّة وتحقّق لفهمها دون حاجة إلى معرفة السّياق الذي قيلت فيه. يقول الباحث: "[فالحكمة] لا يحتاج المرء لفهمها إلى المعاجم كما لا يحتاج إلى معرفة السّياق الذي وردت فيه أوّل مرّة. وهذا ما تختلف فيه الحِكَم عن الأمثال بالمعنى الاصطلاحيّ لأنّ الأمثال لا يمكن بحال فهمها دون تنزيلها في سياقها أي دون الوقوف على موردها" (٢٩).

وإذا كان القول بالتّلازم القائم بين المثل وقصّته وجعل فهم الأوّل متوقّفاً على معرفة الثّاني يستقيم مع عددٍ من الأمثال على نحو يشهد على وجاهة هذا الاتّجاه في الدّرس فإنّ مجيء عدد آخر من الأمثال خالياً من قصّة مصاحبة وعدم احتياج القارئ في كثير من الأمثال إلى قصّة توضّح له المعنى المراد من المثل من شأنه أن يدفع إلى مراجعة هذا التّصوّر الذي اعتدّ بالقصّة حتّى اعتبرها من المثل. فما حاجة السّامع إلى قصّة توضّح له المراد من قولهم «حَسَنٌ فِي كُلِّ عَيْنٍ مَا تَوَدُّ» أو «طَعْنُ اللِّسَانِ كَوَخْزِ السِّنَانِ» أو «حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ» أو «تَضْرِبُ فِي حَدِيدٍ بَارِدٍ». وإلى هذه العيّنات التي يتجرّد فيها المثل من قصّة مُصاحبة تنضاف عيّناتٌ أخرى من الأمثال اقترنت بمادّة ولكنّها ليست من القصص وإنّما هي مجرّد شروح لغويّة وإشارات تتعلّق برواية المثل وبما يمكن أن يحتمله من معان وبما يحتوي عليه من تراكيب شاذّة أو ألفاظ اختلف اللّغويّون في وضعها الإعرابيّ. وهذا ما يجعل اعتبار القصّة من المثل ظاهرة لا تجري إلاّ على جزءٍ قليل من مدوّنة الأمثال، ولا يمكن أن ترقى إلى السّمة المميّزة لهذا الجنس من القول.

وحتّى الأمثال التي اقترنت بقصّة لا تخلو من مشاكل لعلّ أبرزها طبيعة الصّلة القائمة بين المثل وقصّته. فهي رابطة متينة في الحالات التي تكون فيها القصّة مذكرةً بسياق المثل وبالحادث الذي جرى فيه، وهي صلة واهية عندما لا نكاد نعثر على سببٍ يبرّر إلحاق القصّة بالمثل. فلا المثل بمتولّد من القصّة التي تصاحبه، ولا القصّة بمساعدة على ربط المثل بسياقه الأوّل والتّذكير بالحادث الذي أفضى إليه وتمخّض عنه. فالمثل القائل: «بَلَغَ السَّيْلُ الزُّبَى» جاء في مجمع الأمثال

مذيّلاً بقصّةٍ يرويها الميداني عن المؤرّج وفيها يقول: "حدّثني سعيد بن سماك بن حرب عن أبيه عن ابن المعتمر قال: أُتِيَ معاذ بن جبل بثلاثة نَفَر قتلهم أسد في زُبْيَةٍ فلم يَدْرِ كيف يُفْتِيهم، فسأل عليًّا رضي الله عنه وهو محتب بفناء الكعبة فقال: قُصّوا عليّ خبركم. قالوا: صِدْنا أسداً في زبية فاجتمعنا عليه فتدافع النّاس عليها. فرموا برجل فيها، فتعلّق الرّجل بآخر وتعلّق الآخر بآخر، فهووا فيها ثلاثتهم. فقضى فيها عليٌّ رضي الله عنه أنّ للأوّل ربع الدّية وللثّاني النّصف وللثّالث الدّية كلّها. فأخبر النّبيّ ﷺ بقضائه فيها. فقال: لقد أرشدك الله للحقّ"[٣٠]، ففي هذه القصّة لا نجد شخصيّة تنطق بهذا المثل ولا حَدَثاً يُشير إلى مجاوزة الحدّ الذي يُمثّل المقصود من المَثَل لأنّ المُراد بالقصّة أو المسوّغ لإيرادها ليس المثل في حَدّ ذاته وإنّما لفظة الزُّبَى شرحها الميداني شرحاً لغويًّا فبيّن أنّها "جَمْع زُبْيَة وهي حفرة تحفر للأسد إذا أرادوا صيْده وأصلها الرّابية لا يعلوها الماء فإذا بلغها السّيل كان جارفاً مجحفاً"[٣١]. ثمّ أعقب هذا الشّرح اللّغويّ بإيراد القصّة التي ورد فيها لفظ الزّبية مرّتين حتّى يتّضح معناها أكثر، ممّا يؤكّد أنّ القصّة التي صاحبت المثل لم تكن في خدمته بل جاءت تشرح معنى لفظ الزّبية.

وليست القصص المصاحبة للأمثال جميعها بأصول لتلك الأمثال وإنّما هي في بعض الأحيان قصص مَنْ تَمَثَّل بتلك الأمثال بعد أن ضُرِبَت وشاعت وكأنّ الذين جمعوا الأمثال إذ يوردونها يستعيضون بها عن القصص الأصول التي تسمّى موارد الأمثال والتي سقطت طيّ النّسيان لا ضير في ذلك ما دام الفرع شبيهاً بالأصل، وما دامت الظّروف التي أرسل فيها القائل الأوّل المثل شبيهة بظروف من استشهد به في فترات لاحقةٍ. فالقصّة التي صاحبت المثل القائل «عَلَى الخَبِيرِ سَقَطْتَ» ليست قصّة مالك بن جبير العامريّ الذي إليه يعزو الميداني هذا المثل فهي لا تذكر بالحادثة الأصليّة ولا تشير إلى السّياق الذي ضُرِبَ فيه المثل أوّل مرّة على لسان مالك بل هي قصّة الفرزدق مع الحسين بن عليّ "حين أقبل يريد العراق فلقيه وهو يريد الحجاز. فقال له الحسين رضي الله عنه: ما وراءك؟ قال: على الخبير سقطتَ قلوب النّاس معك وسيوفهم مع بني أميّة والأمر ينزل من السّماء. فقال الحسين رضي الله عنه: صدقتني"[٣٢].

والقصّة الأصليّة التي نجم عنها المثل القائل «قَلَبَ لَهُ ظَهْرَ المِجَنِّ» غير مذكورة. فمن نطق بهذا المثل أوّل مرّة غير معروف، وإنّما الوارد في مجمع الأمثال قصّة يجري فيها المثل على لسان الخليفة عليّ: يكتب كتاباً إلى ابن العبّاس يعاتبه فيه على ما أخذه من مال البصرة ويقول له من جملة ما يقول: "فلمّا رأيتَ الزّمان على ابن عمّك قد كلب والعدوّ قد حرب قلبتَ لابن عمّك ظهر المجنّ لفراقه مع المفارقين وخذله مع الخاذلين"[٣٣].

والتّساؤل عن مدى صحّة الأخبار المصاحبة للأمثال قضيّة أخرى أحرجت القائلين بتلازم المثل وقصّته وفرّقت الباحثين بين قائل بأنّ تلك القصص ملفّقة نسجها الخيال وزوّرها الرّواة، ومن هؤلاء المستشرق الألمانيّ «زلهايم» والعربي عبد المجيد عابدين، ومُسَلِّم بصدق هذه القصص وقِدَمِها، وبهذا الرّأي قال عبد المجيد قطامش وعنه دافع[٣٤]. أمّا أحمد الحذيري فالقصص المصاحبة للأمثال في رأيه تجمع بين وظيفتين هما إنارة المثل ومتعة القصّ جَمْعاً لم يمنع الرّواة أحياناً من تقديم متعة القصّ على توضيح المثل. "فرواة هذه الأخبار قد يكونون منشغلين بأمور أخرى وهم يسردون هذه الأحاديث غير تدقيق الأعلام والتّثبّت من صحّة ما نقل إليهم من طريق المُخبرين البدو. ولعلّهم كانوا منشغلين ببناء أخبارهم على الوجه الأكمل قصد الإمتاع والتّأثير في السّامعين. يظهر ذلك من خلال اعتنائهم بالسّرد فيها اعتناءً خاصًّا"[٣٥]. وانشغال الرّواة بالمتعة على حساب الحقيقة هو الذي يفسّر في نظر الباحث تسرّب الوضع إلى هذه القصص دون أن ينقص ذلك من قيمتها "لأنّها تدلّ على اجتهاد اللّغويّين في إنارة الأمثال التي تبقى غامضة مستغلقة على الفهم بدون ظروفها أو ما نُقِل إلينا على أنّه ظروفها"[٣٦].

وعلى خلاف هؤلاء الذين انشغلوا بقضيّة الأوّليّة عندما عرّجوا على علاقة المثل بقصّته نجد من الباحثين من جاوز هذا الطّرح وغضّ الطّرف عن قضيّة النّحل والاختراع فلم يعنّ النّفس بالتّثبّت من مدى صحّة تلك القصص واعتبر الطّريقة التي تعامل بها القدامى مع قصص الأمثال والوظائف التي أناطوها بها والمتمثّلة في تفسير نصوص الأمثال دليلاً يضاف إلى أدلّة أخرى على هامشيّة القصص ومنزلته الدّنيا ضمن المنظومة الأجناسيّة القديمة(٣٧). فالتّعامل مع قصص الأمثال التّعامل الصّحيح لا يكون في نظر فرج بن رمضان بالبقاء في مستوى التّحقيق والتّحرّي من مدى أوّليّة تلك القصص بل يكون بالإقبال على دراستها استناداً إلى المناهج السّرديّة الحديثة للوقوف على إنشائيّتها وطرق اشتغال المتخيّل الفرديّ والجمعيّ فيها(٣٨). فهذه القصص أنموذج من انعتاق المتخيّل إذ أسهمت بقسط كبير في تحرير الخيال ونشأة فنّ القصص عند العرب والانتقال به من الجنس الهامشيّ إلى الجنس المعترف به، وهي وظيفة لم تخطر على بال القدامى ولم يقصدوا إلى تحقيقها لأنّ مرادهم من تلك القصص تأصيل نصوص الأمثال. فكأنّهم أرادوا من القصص شيئاً وكان الحاصل منها شيئاً آخر. وهذا ما نفهمه من قول الباحث: "إنّ أصول الأمثال من حيث اتُّخِذَتْ مطيّة إلى تأصيل نصوص الأمثال في الذّاكرة الثّقافيّة الجمعيّة فإنّها قد ساهمت إلى حدّ لا يستهان به في ما أرى في تأصيل وترسيخ طرائق معيّنة في إنشاء القصص وتداوله ودركه ومن ثمّة تحديد مكانته الاعتباريّة في نظام الأدب والثّقافة العربيّين. وعلى هذا النّحو يتبيّن أنّ قصص الأصول وما تطرحه على الدّارس من تساؤلات إن هي إلاّ جزء من قضيّة القصص العربيّ القديم على اختلاف أجناسه وتفاوت مدوّناته وهي في كلّ الأحوال قضيّة مكانة واعتبار وكيفيّة أو كيفيّات في التّعامل معها وقراءتها أكثر ممّا هي قضيّة وجود أوّليّ أو قيمة مسبقة محايثة له"(٣٩).

وغير خاف أنّ هذا الاتّجاه في البحث وهو يفكّ القران القائم بين المثل وقصّته لم يخرج عن المنطق الذي يجعل تلك القصص في خدمة غيرها. فهذه القصص عند من اعتدّ بصحّتها واعتبرها مُنيرةً للمثل ومساعدة على فهم المقصود منه تكون في خدمة المثل إذ هي تكشف عن أصوله وتوضّح معناه، وهي حسب هذا التّصوّر موظّفة لتأصيل جنس القصص في الأدب العربيّ القديم، قيمتها في الكشف عمّا تخلّق في رحمها من تقنيّات قصصيّة متنوّعةٍ تشهد على أنّ القصّ رغم ما ناله من غبن وتهميش جنس ضارب في القديم بجذور.

وحرص القدامى على تأصيل الأمثال من خلال تلك القصص التي أوردوها في أعقابها ظاهرة عدّها أحد الدّارسين آية علىَ ما آل إليه وضع الخبر في الأدب القديم في فترة معيّنة هي منتصف القرن الرّابع الهجريّ. فالخبر في نظر محمّد القاضي جنس أدبيّ نشأ أوّل ما نشأ أسيراً لأجناس أدبيّة أخرى كالشّعر ثمّ سرعان ما تطوّر واتّسع لتشتدّ وطأته على تلك الأجناس وليصير جنساً يلتهم غيره. فقد أضحى الخبر في مراحل لاحقة إطاراً وشكلاً في ركابه تجري أجناس القول وضروبه. وأمسى ذلك كلّه علامة من العلامات الواسمة للثّقافة العربيّة القديمة وظاهرة لم يفلت منها النّصّ القرآنيّ نفسه. ذلك أنّ المفسّرين أجهدوا أنفسهم في البحث عن جملة من الأخبار سمّوها أخبار أسباب النّزول وعوّلوا عليها في تفسير آيات القرآن لأنّها في نظرهم تعيّن الإطار الذي نزلت فيه تلك الآيات والأشخاص الذين تعلّقت بهم. يقول محمّد القاضي مُلخِّصاً منزلة الخبر من منظومة الأجناس القديمة انطلاقاً ممّا حلّله من عيّنات شعريّة اقترنت بجملة من الأخبار: "والذي ينبغي أن نخرج به أنّ هذه الفترة التّاريخيّة التي تنتهي عند منتصف القرن الرّابع قد شهدت في السّلسلة الأدبيّة حدثاً أساسيًّا تمثّل في دخول الخبر حرم الأدب حَييًّا في بداية الأمر ثمّ ما لبث أن اشتدّ عوده حتّى تمثّل ما حوله من أجناس وأشكال فاحتواها وأكل الشّعر والمنافرات والوصايا والحكم والأمثال والرّسائل وساقها جميعاً في مساقه حتّى غدا مصبًّا لها جميعاً. ومن هنا يعسر علينا أن نعدّ الخبر جنساً من أجناس الأدب لأنّه من جهة ضمّ في أحنائه أجناساً متعدّدة. فالأقرب

إلى حقيقة الأمر أن نعدّه شكلاً"[40].

٢. في علاقة المثل بالتّمثيل والحكاية المثليّة:

لقد ساهم اشتراك هذه المصطلحات الثّلاثة في جذر اشتقاقيّ واحدٍ (م.ث.ل.) في حصول تداخل بينها ممّا جعل كثيراً من القدامى والمحدثين يعتبرون التّمثيل والحكاية المثليّة مِنَ المثل وهما في الأصل ليسا منه. فهذا ابن رشيق يتناولُ المثل والتّمثيل في بابيْن متلاحقيْن من كتاب **العمدة** ويستشهد في باب المثل السّائر بآياتٍ قرآنيّة وأحاديث نبويّة متى تفحّصناها ألفيناها تدخل في أسلوب التّمثيل الذي يعدّه ابن رشيق ضرباً من ضروب الاستعارة كقوله تعالى: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الكَلْبِ إنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ﴾ وقول الرّسول ﷺ: "مَثَلُ المُؤْمِن كَمَثَلِ الخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ تُمِيلُهَا الرِّيحُ مَرَّةً هَكَذَا ومَرَّةً هَكَذَا، ومَثَلُ المُنَافِق مَثَلُ الأَرْزَةِ المُجْذِيَةِ عَلَى الأَرْض حَتَّى يَكُونَ انْجِعَافُهَا مَرَّةً". فالرّأي عند ابن رشيق أنّ تلك الآية القرآنيّة مِنَ الأمثال القِصَار وهذا الحديث النّبويّ من الأمثال الطّوال. وفي ذلك خَلْطٌ واضح بينَ المثل والتّمثيل سرعانَ ما انتبه له ابن رشيق نفسه عندما فرّق في آخر الباب الذي عقده للمثل السّائر بين المَثل الذي استشهد عليه بقولهم: «تَسْمَع بالمُعَيْدِي خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ»، وقولهم «عَلَى أَهْلِهَا جَنَتْ بَرَاقِشُ» وبين التّمثيل الذي استدلّ عليه بشطرٍ شعريّ للحطيئة قائلاً: "وأمّا قولهم في تفسير ما يقع في الشّعر من جنس قول الحطيئة:

قَوْمٌ إِذَا عَقَدُوا عَقْداً لِجَارِهِمْ ٭ شَدُّوا العِنَاجَ وَشَدُّوا فَوْقَهُ الكَرَبَا

هو مثل فإنّما ذلك مَجَازٌ أرادوا التّمثيل"[41].

ولا يختلف القلقشندي في اعتباره التّمثيل من المثل عن ابن رشيق فهو بدوره يستشهد بعدد من الآيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة معتبراً إيّاها من الأمثال وهي في الحقيقة عيّنات احتوت على تشبيه التّمثيل من قبيل قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾[42].

وتداخُلُ المثل مع أسلوب التّشبيه يظهر جليًّا في ضرب من الأمثال سمّاه ابن عبد ربّه الأمثال التّشبيهيّة. ومن ذلك قولهم "كطَالِبِ الصَّيْدِ فِي عِرِّيسَةِ الأَسَدِ"[43]. والذي يجعل المثل يلتبس بالتّمثيل أكثر أنّ تشبيه التّمثيل كثيراً ما تتقدّم كلمة «مثل» ركنيه المشبّه والمشبّه به. وهذا يقع أكثر ما يقع في القرآن[44]. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّما مَثَلُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾[45].

ومثلما تداخل المثل بالتّمثيل التبس عند كثيرين بالحكاية المثليّة. وهذا ما تكشفه مواضع عديدة جرى فيها لفظ المثل في كتاب «**كليلة ودمنة**» نعتاً لما احتوى عليه من قصص منسوبة إلى البهائم. ومن ذلك قوله: "وقد ينبغي للنّاظر في كتابنا هذا ألاّ تكون غايته التّصنّع لتزاويقه، بل يشرف على ما يتضمّن من الأمثال حتّى ينتهي منه ويقف عند كلّ **مثل** وكلمة ويعمل فيه رويّته"[46]. وليس ابن المقفّع ممّن انفرد بهذا الجمع بين المثل والحكاية المثليّة، وإنّما كثير من القدامى أشركه في ذلك. وهي مسألة فصّلت ألفت كمال الرّوبي القول فيها وساقت عيّنات كثيرة على هذا الخلط وانتهت إلى القول: "دلّ المثل على الحكاية ذات المغزى أو القصّة أو الخرافة التي تهدف إلى التّعقّل. وقد بدأ هذا الطّرح في نصوص قصصيّة مثل كليلة ودمنة التي طرحت المثل والأمثال للدّلالة على الحكاية أو الحكايات ذات المغزى. كما ظهر أيضاً مرتبطاً بالقصّة القرآنيّة من خلال تفسير بعض المفسّرين لبعض الآيات المرتبطة بقصص الأنبياء حيث أخذت هذه القصص مأخذ المثل بهدف التّعليم والعِظَة والعبرة منذ وقت مبكّر"[47].

واعتبار التّمثيل والحكاية المثليّة من المثل ظاهرةٌ لا نعدمها في دراسات عربيّة حديثة نكتفي بالإشارة إلى واحدة منها وهي التي ألّفها عبد المجيد قطامش. فرغم حرص هذا الدّارس على أن

يفرّق في مقدّمة كتابه بين المثل والحكمة وبينه وبين ما يسمّى الأقوال السّائرة فإنّ دائرة المثل لديه ظلّت واسعة وإذا بالمثل عنده ضروب ثلاثة: **المثل الموجز** الذي يعرّفه بأنّه "القول السّائر الموجز الذي يشتمل على معنى صائب، ويشبه فيه مضربه بحالة مورده"[٤٨]. ومن الأمثلة التي استشهد بها المؤلّف على هذا الضّرب قولهم: «السّير أمانة» و«الحرب غشوم». أمّا الضّرب الثّاني فهو **المثل القياسيّ** الذي يشير المؤلّف إلى كثرته في القرآن، ويسوق مثالاً عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾. وأمّا الضّرب الثّالث فهو **المثل الخرافي**، والمقصود به لون من القصص الوارد على ألسنة البهائم تكون الغاية من ورائه استنتاج فكرة واستخلاص عبرة[٤٩].

وإذا كان انحدار كلّ من المثل والتّمثيل والحكاية المثليّة من جذر اشتقاقيّ واحد مّا نفسّر به جمع الدّارسين قدامى ومحدثين بينها وعدم تفريقهم بين حقول ثلاثة مختلفة هي **القول الأدبيّ** وإليه ينتمي المثل باعتباره قولاً موجزاً بليغاً **والحقل القصصيّ** الذي تعدّ الحكاية المثليّة جنساً من أجناسه **والمجال البلاغيّ** الذي يعتبر التّمثيل فيه واحداً من أساليب التّصوير إلى جانب التّشبيه والاستعارة والكناية، إذا كان ذلك ممّا أورث مصطلح المثل غموضاً وجعله يلتبس في أذهان الباحثين بغيره فإنّ في طبيعة المعنى الحاصل من هذه الطّرائق الثّلاث في القول ما يفسّر تداخلها وجمع الدّارسين بينها[٥٠]. ففي كلّ من المثل والتّمثيل والحكاية المثليّة يقوم الكلام على المجاز ولا يحصل المتقبّل على المعنى الذي يستبطنه كلّ واحد من تلك الطّرائق في القول إلاّ إذا انتقل بالكلام من دائرة الحقيقة إلى مجال المجاز. فالمسار التّأويليّ الذي يقطعه المتقبّل للظفر بالمعنى واحد في الحالات الثّلاث والوضعيّة التي يجد المتقبّل نفسه فيها متشابهة يمكن أن ننعتها بالوضعيّة الاستعاريّة التي يُدْعَى المتقبّل فيها إلى إيجاد شبه بين طرفيْن هما المشبّه والمشبّه به في أسلوب التّمثيل، وهما معنى المثل في مورده ومعناه في مضربه في المثل، وهما في الحكاية المثليّة معناها الظّاهر ومعناها البعيد أو مغزاها.

ولا يختلف حال منتج الكلام عن متقبّله فحاله في الأوضاع الثّلاثة واحدة مدارها على التّعبير عن معنى معيّن بالاستناد إلى مبدأ المقايسة وحمل النّظير على النّظير. فلو أراد متكلّم أن يقنع شريكه في الكلام بقيمة الجماعة لوجد في تلك الطّرائق الثّلاث سبيلاً إلى التّعبير عن ذلك المعنى كأن يضرب له المثل القائل «في الاتّحاد قوّة» أو يروي له على لسان الحيوان قصّة يظهر فيها الفرد عاجزاً ضعيفاً والجماعة قويّة قادرة، وله أيضاً أن يجيء بتشبيه تمثيليّ مداره على تشبيه قوّة الأفراد عند اجتماعهم بقوّة البنيان عندما توضع اللّبنة فيه إلى جانب اللّبنة. والمتكلّم في كلّ ذلك قد عبّر عن المعنى نفسه نعني ما يحصل من الاجتماع من قوّة بطريقة غير مباشرة أخرجت المعنى المعبّر عنه من ساحة المجرّد الذي يمكن أن يتسرّب الشّكّ إليه إلى دائرة المحسوس والأمر المتّفق عليه.

وإذا كان الفصل بين هذه الطّرائق الثّلاث ممكناً في مستوى التّجريد فهو بمقتضى الاستعمال وبفعل الزّمان يغدو متعذّراً في بعض الأحيان. فقد يتحوّلُ المثل إلى مادّة تستعمل في أسلوب التّمثيل كأن يكون مشبّهاً به وهذا ما نقف عليه في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَكُونُوا كَالتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثاً﴾[٥١]. فهذه الآية ترجّع مثلاً من أمثال العرب، ذلك أنّ المشبّه به استعادة للمثل القائل «أخرق من ناكثة العهد»[٥٢]. والتّقاطع كثيراً ما يكون بين المثل والحكاية المثليّة لما بينهما من وجوه لقاء. فكلّ من المثل والحكاية المثليّة يدور على الإنسان وإن كان الظّاهر على خلاف ذلك. فالمقصود من الحكاية المثليّة وإن كان المتكلّم فيها من البهائم والسّباع هو الإنسان، والمراد بالأمثال وإن ورد بعضها على ألسنة الحيوان هو الإنسان أيضاً. والهدف من كليهما الموعظة والاعتبار[٥٣]. بل إنّ الحكاية المثليّة مصدر أمثال كثيرة نشأت أوّل ما نشأت جملاً عامّة تتصدّر الحكاية لتستقلّ بعد ذلك وتغدو مثلاً سائراً كما هو الأمر بالنّسبة إلى عدد من حكايات «لافونتين»[٥٤]. فكأنّ المعنى

المقصود من الحكاية المثليّة يختصر في عبارة موجزة يكون مآلها بعد ذلك التّحوّل إلى مثل ليقع التّوسّع في ذلك المعنى وبسطه في شكل قصّة. فإذا كان هناك فرق بين المثل والحكاية المثليّة ففي الحجم يتقلّص في المثل ويمتدّ في الحكاية باعتبارها جنساً قصصيًا من خصائصه الاحتفاء بالتّفاصيل وتعيين الظّروف والملابسات"[٥٥].

٣. المثل والأشكال الوجيزة:

من السّهل تعريف المثل بأنّه «القول الموجز البليغ السّائر» ولكن من الصّعب تخليصه ممّا ليس منه والتّفريق بينه وبين أشكال أخرى من القول أشركته في صفات الإيجاز والبلاغة والسّيرورة والورود على أبنية نحويّة شبيهة بالأبنية التي يجيء عليها. فما أشبه المثل بالأقوال السّائرة والعبارات الجاهزة والأدعية المأثورة وما أقرب بنيته من أبنية اللّغز والنّكتة وما أرقّ الحدود بينه وبين الحكمة. فليس الإيجاز ممّا يستأثر به المثل حتّى يكون سمة تميّزه من غيره، وكذلك البلاغة من خصائص القول السّامي لا ممّا ينفرد به المثل. أمّا السّيرورة فهي مآل كلّ قول توفّر فيه ذانك الشّرطان وغيرهما، وليس المثل هو القول السّائر الوحيد ما دام الإيجاز والبلاغة قد توفّرا فيه وفي غيره من الأقوال.

أمّا قول الميداني معرّفاً المثل على لسان إبراهيم النّظّام "يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللّفظ وإصابة المعنى وحسن التّشبيه وجودة الكناية فهو نهاية البلاغة"[٥٦] فمداره على بلاغة الكلام مطلقاً أكثر من تعلّقه ببلاغة المثل تحديداً ممّا يؤكّد انخراط الميداني في صفّ القدامى ويقيم الدّليل على أنّ البلاغة التي سنّ العرب قوانينها هي بلاغة عامّة تتّصل بالكلام مطلقاً، ولا تخصّ جنساً بعينه. وهذا ما يفسّر عدم احتفاء القدامى بقضيّة الأجناس وقلّة ولعهم بالتّصنيفات والتّفريعات[٥٧]. فتلك المقوّمات الأربعة التي ضبطها الميداني ورآها ممّا يجتمع في المثل دون غيره هي عنوان البلاغة مطلقاً وهي ممّا يستحقّ به الكلام أيّ كلام صفة البلاغة لا ممّا يميّز المثل من غيره.

والنّاظر في المادّة التي جمعها القدامى تحت عنوان الأمثال تنتابه حيرة بسبب ما تتّسم به تلك المادّة من تنوّع يجعلها تفيض على حدّ المثل. ففي **مجمع الأمثال** للميداني يصادف الدّارس إلى جانب الأمثال حكماً وأدعية وعبارات جاهزة ونُبَذاً من كلام الرّسول وخلفائه ممّا ينخرط في سلك المواعظ والآداب، بل إنّ الميداني خصّ أيّام العرب بباب هو الباب التّاسع والعشرون. وفي هذا التّنوّع ما يفسّر استغراق الكتاب مجلّدين. ولم يكن الميداني بدعاً في ذلك وإنّما هو يحذو حذو من سبقه ويرسّخ نهجاً في جمع الأمثال وُجد قبله وظهر أوّل ما ظهر في نهاية القرن الثّاني للهجرة مع ابن سلام (ت ٢٢٤ هـ). وهذا ما أشار إليه عبد المجيد قطامش قائلاً: "أمّا كتب الأمثال فإنّ بعضها قد ساق كثيراً منها مساق الأمثال ولم ينبّه إلى الفرق بينهما. وربّما كان أقدم مَنْ خلط بين هذين النّوعين من الكلام أبا عبيد القاسم بن سلاّم الذي ذكر الكثير من أدعية العرب في كتابه وكان يصدّرها أحياناً بقوله: «ومن دعائهم كذا» أو «ومن أمثالهم في الدّعاء كذا». ثمّ تتابعت كتب الأمثال من بعده تحتذي حذوه وتذكر أقوال العرب من خلال أمثالها دون تفرقة بينها"[٥٨]

واتّساع معنى المثل في مجامع الأمثال هذا الاتّساع ظاهرة يدركها القارئ العربيّ الذي يتصفّح تلك المجامع ويلاحظها أيضاً الباحث الغربيّ الذي لا يمكنه أن يقرأ مجامع الأمثال العربيّة دون أن يُسجّل تنوّع مادّتها. لذلك نجد محرّر فصل «مثل» في دائرة المعارف الإسلاميّة ينبّه في مطلع عمله إلى أنّه مُضطرّ إلى أن يوسّع دائرة المثل ويفهم من معناه شيئاً أوسع ممّا تدلّ عليه كلمة «مثل» في الحضارة الغربيّة[٥٩].

وإذا كان في إشراك تلك الأقوال المثل في جملة من المقوّمات والخصائص البلاغيّة على نحو يجعل من المتعذّر أحياناً الفصل بينها وبين المثل ما يُفسّر اجتماعها في كتاب واحد فإلى ذلك يمكن

أن نضيف الغاية التي من أجلها تمّ جمع تلك المادّة، وهي غاية تعليميّة تتمثّل في تزويد المتعلّم بعيّنات من الأقوال البليغة تكون له خير مُعين على الكتابة والتّحرير لا فرق في ذلك بين مثل سائر أو حكمة شهيرة أو قول بليغ. فكلّ ما قاد إلى البلاغة وتوفّرت فيه مزيّة الإيجاز صلح للنّهوض بهذه المهمّة التّعليميّة ودخل في قائمة الأمثال وجرى مجراها. لذلك يمكن أن نعدّ مجامع الأمثال مجامع أشكال وجيزة يعتبر المثل رأسها والشّكل الوجيز النّموذجيّ الذي أخذ من بلاغة الإيجاز ما لم يأخذه غيره من اقتصاد في التّعبير وإخراج للكلام في هيئة وجيزة تتنكّب الطّول وتعتمد الإشارة والتّكثيف طريقة في التّعبير[٦٠].

ولا يعني ورود الأمثال مقترنة بأشكال وجيزة أخرى أنّنا نعدم من الدّارسين من حاول تخليص المثل من غيره. فالسّعي إلى ذلك موجود، ولكنّ النّتائج كانت في نظرنا محدودة لم تفض إلى تعريف المثل تعريفاً دقيقاً يقدر على تمييزه من الأقوال التي شابهته. فقد فصل الحسن اليُوسي بين المثل والحكمة فصلاً اتّضح من خلال عنوان كتابه «**زَهْر الأكم في الأمثال والحِكم**»، وأفصحت عنه قسمة الكتاب الذي جاء في سمطين، الأوّل للأمثال وما يلتحق بها والثّاني للحكم وما يلتحق بها. وتجلّى أكثر ما تجلّى في الفصل الأوّل من مقدّمة الكتاب. ففيه بدا اليوسي مُحتفياً بالدّقائق باحثاً عن الفروق ومختلف الجزئيّات والمعاني الاشتقاقيّة لكلّ من المثل والحكمة، بل إنّ اليوسي عيّن جملة من المقاييس بموجبها يتمّ التّفريق بين المثل والحكمة، غير أنّ مقاييسه تلك لم تكن من الصّرامة بمكان. وهذا ما جعله في آخر الفصل المذكور يستدرك فيقول: "والحقّ أنّ من الأمثال ما لا يشتبه بالحكمة في وِرْدٍ ولا صَدر نحو «الصّيفَ ضَيَّعْتِ اللَّبَن» ومن الحكم ما لا يشتبه بالمثل ككثير من الحِكم الإنشائيّة. ويبقى وراء ذلك وَسَط يتجاول فيه الفريقان كالمُثُل السّابقة فإنّ كثيراً منها قد يعدّ مثلا تارة وحكمة تارة ولا فرق فيما يظهر إلاّ بالحيثيّة"[٦١].

وليست المقاييس التي اعتمدها المحدثون في تمييز المثل من سواه من الأنماط التّعبيريّة أدقّ من تلك التي اعتمدها اليوسي ما دامت لم تفض بهم إلى نتائج حاسمة. فهذا محمّد توفيق أبو علي يخصّص من مقدّمات كتابه الدّائر على الأمثال العربيّة والعصر الجاهليّ عدداً من الصّفحات يوضّح فيها الفرق بين المثل والتّعبير المثليّ من جهة، وبينه وبين العبارة التّقليديّة من جهة ثانية، وبينه وبين الحكمة من جهة ثالثة لينتهي بعد ذلك كلّه إلى نتيجة بدت لنا غريبة لأنّها تنسف ما بذله من جهد وتدكّ الحدود من جديد بين المثل وما شابهه من أنماط تعبيريّة قائلاً: "بعد كلّ ما تقدّم من تبيان للفروق بين المثل وسواه من الأنماط التّعبيريّة نشير إلى أنّنا سنستخدم مصطلح «مثل» في مجمل بحثنا ليشمل كلّ الأقوال التي قالتها العرب ونقلتها كتب الأمثال على أنّها أمثال والتي قد لا تندرج بالضّرورة تحت هذا المصطلح من زاوية فنّيّة خالصة ودقيقة، وذلك لكي لا يتشعّب العمل نحو متاهات أكاديميّة لا يتّسع لها سياق هذا البحث فيحيد عن جادّته الأساسيّة"[٦٢].

وعلى التفريق بين المثل والحكمة انصبّ جهد أحمد الحذيري منطلقاً في ذلك من تعريف المثل أوّلاً. فالحكمة ثانياً، منتهيًا إلى مجموعة من الفروق إن لم ترد في بحثه مرتّبة فإنّها لا تخرج في نظرنا عن نوعين: يتعلّق أوّلا بالبنية ويتمثّل في تشكل المثل من قول سائر وجيز وقصّة تصاحبه لا غنى للقارئ عن العودة إليها حتّى يعرف ظروف إرسال المثل وتتّضح له معانيه، بينما الحكمة ذات بنية بسيطة لأنّها في غير حاجة إلى "سياق يوضّحها". أمّا النّوع الثّاني من الفروق بين المثل والحكمة فمداره على الوظيفة التي يضطلع بها كلّ منهما. فهي مع الحكمة دائماً تكون وعظيّة إرشاديّة أخلاقيّة، أمّا مع المثل فقلما تكون كذلك. فإذا ما اشتمل المثل على مسحة أخلاقيّة ودقّت الفروق بينه وبين الحكمة فالمعوّل في نظر الباحث على تلك الأخبار المصاحبة للمثل بفضلها تبينُ الحدود وإن رقّت، ويرتفع اللّبس وإن لطف. ولسنا في حاجة إلى التّذكير بما تثيره هذه الأخبار من قضايا أشرنا إليها عند تناولنا المثل في علاقته بقصّته ونبّه إليها الباحثُ نفسه في أكثر من سياق

قائلاً: "وهكذا يكون المثل بالمعنى الاصطلاحيّ قولة مشهورة قيلت في ظروف معيّنة لا يمكن لنا أن نفهمها إن لم نجد خبراً يشرح هذه العبارة أو القولة. على أنّ مصاحبة الأخبار لهذه الأمثال تطرح مسائل عديدة حول صحّتها وحول بنائها وحول الغرض من إيراد المثل في الخبر كما عند المفضّل الضبّي ومن إيراد الخبر بعد المثل كما عند غيره"[٦٣].

فمقياس الوظيفة لم يَحُلْ دون تداخل المثل مع الحكمة، ومقياس البنية لا يمكن الاطمئنان إليه ما دام عدد من الأمثال كثير جاء في هيئته شبيهاً بالحكمة فلم نحتج في فهمه إلى قصّة تذكّر بسياقه الأصليّ وبالظّروف التي حفّت بإرساله. وغير بعيد عن هذا ما انتهى إليه شعبان بن بوبكر من خصائص أفضى إليها بحثه حول المثل رآها ممّا ينفرد به هذا الجنس دون غيره ونعني بذلك «خصوصيّة التّركيب» و«خصوصيّة التّلقّي» و«خصوصيّة الرّواج والانتشار» و«خصوصية التّناول النّقديّ». فالذي يميّز المثل في تقدير الباحث: ١) بنية تلازميّة قائمة على نصّ مثليّ مختزل ومورد مطنب، ٢) فوائد جمّة يجدها فيه المتلقّي ويعدمها في غيره من إمتاع وموعظة وإفهام وإقناع، ٣) انتشار يحظى به أكثر من غيره، ٤) مجموعة من الخصائص أبرزها المقام لا بدّ من مراعاتها لمن شاء دراسة المثل دراسة نقديّة[٦٤]. فهذه الخصائص فيما نرى ليست ممّا يستأثر به المثل جنساً أدبيًّا لأنّ منها ما لا يجري على سائر الأمثال (خصوصيّة التّركيب) ومنها ما يشترك فيه المثل مع أنماط من القول قريبة منه كالحكمة (خصوصيّة الرّواج) بل إنّ منها ما هو مشترك بين سائر الأجناس الأدبيّة. فما من نصّ أدبيّ إلاّ ومن خصائصه التّعدّد في المعاني ممّا يسمح بقراءته على وجوه ويتيح للقارئ الواحد بأن يجد فيه أكثر من غاية. وكذلك النّصوص الأدبيّة على اختلافها تُحوِجُ دارسيها إلى أن يأخذوا عند قراءتها بعين الاعتبار عدداً من الخصائص كالمقام الذي نشأت فيه والعصر الذي عاش فيه كاتبها.

وفي المقاييس التي حكّمها إميل بديع يعقوب للتّفريق بين المثل والحكمة تداخل غير خاف وتعدّد غير مجد. والدّليل على اضطراب هذه المقاييس أنّ الكاتب يُسند إلى أحد الشّكلين التّعبيريّين صفة يراها مميّزة له ثمّ يستدرك قائلاً بأنّ الشّكل الثّاني يمكن أن يتّصف بالصّفة نفسها كالإيجاز يخصّ به المؤلّف المثل ليقول بعد ذلك بأنّ الحكمة قد تأتي موجزة[٦٥]، وصدق النّظر وصواب المضمون يعتبرهما من مميّزات الحكمة دون أن يجرّد المثل منهما كلّ التّجريد. وهذا ما نفهمه من قوله: "فالحكمة وليدة تجربة وعقل مفكّر وهي تصدق غالباً في كلّ زمان ومكان. أمّا المثل فربّما لا يتضمّن فكرة ثاقبة أو رأياً سديداً"[٦٦]. وأعجب من هذا وذاك قول الكاتب: "إنّ الغاية من المثل الاحتجاج أمّا الغاية من الحكمة فالوعظ والإرشاد". فهذا مقياس لا يستقيم لأنّه يجرّد الحكمة من وظيفة تبدو لنا من أخطر وظائفها وأهمّها في آن معا[٦٧].

* * * * *

حاولنا في الصّفحات السّابقة من هذا العمل أن نقف على الكيفيّة التي تعامل بها القدامى والمحدثون مع المثل، والقضايا التي أثاروها في شأنه، والمعاني التي أناطوها به، والمقاييس التي اعتمدوها في تعريفه، منطلقنا في ذلك ثلاث مسائل تخصّ أولاها علاقة المثل بقصّته، وتتعلّق ثانيتها بصلته بمصطلحي التّمثيل والحكاية المثليّة، وتدور ثالثتها على ما بينه وأنماط تعبيريّة قريبه منه من تشابه. أمّا اقتران المثل بقصّة فمسألة استغرقت من الدّارسين جهداً كبيراً ولّد بينهم الخلاف، ونأى بهم في كثير من الأحيان عن ساحة الأمثال لكي يطرقوا قضايا أخرى تتعلّق بالقصّ ونشأته عند العرب وبما في تلك القصص المصاحبة للأمثال من نصيب من الحقيقة وحظّ من الخيال. واشتراك المثل مع التّمثيل والحكاية المثليّة في نسب اشتقاقيّ من الأسباب التي حالت دون اتّضاح

حدود المثل وجعلت الدّارسين يدخلون في نطاقه ما ليس منه ويخلطون بين ما هو من الأقوال الأدبيّة (المثل) والأجناس القصصيّة (الحكاية المثليّة) والأساليب البلاغيّة (التّمثيل). وحول علاقة المثل بأشكال وجيزة أخرى حام غموض كثير لم تنفع المقاييس التي جرّدها بعض الدّارسين على اختلافها في تبديده ولم تكف الخصائص التي أفردوا المثل بها لتخليصه من تلك الأشكال الوجيزة ولا سيّما الحكمة التي شابهت المثل في كثير من الملامح حتّى كادت الحدود بينهما تعفو.

والحاصل من هذا كلّه أنّ أبرز عقبة تعترض دارس المثل ناجمة من تنوّع العلاقات التي يعقدها مع أطراف أخرى سواء تلك التي تربطه بقصّته أو تلك التي تجمعه بالتّمثيل والحكاية المثليّة أو تلك التي تقرنه بأشكال وجيزة شبيهة به. والمشكل كلّ المشكل في إقامة الحدود، إذ ليس أصعب على دارس المثل من تعريف المثل وتخليصه ممّا ليس منه. وهي غاية دونها مداخل دقيقة تقدر على النّهوض بهذه المهمّة عند أحدها نحاول أن نتوقّف وعليها نعتمد عسى ذلك يفتح السّبيل على نواح جديدة في دراسة المثل تعمّق فهمنا له وتكشف لنا منه أبعاداً أخرى.

II. نحو مقاربة دلاليّة للأمثال

يعتبر «كليبر» (G. K. Kleiber) من أبرز الذين تناولوا المثل من زاوية دلاليّة. فقد كان هاجسه فيما أنجزه من دراسات مختلفة خصّ بها المثل أن يستخلص الخصائص الشّكليّة لهذا الجنس من الكلام انطلاقاً من النّظر في طبيعة محتواه الدّلالي"[٦٨]. وهو يؤمن على خلاف فريق آخر من الباحثين بأنّ الأمثال تشكّل قسماً من التّعابير اللّغويّة يتمتّع بقدر من الانسجام ممّا يسمح باستخلاص جملة من السّمات المشتركة. وليس المعنى الذي يعالجه «كليبر» من الأمثال بذاك الذي تعلّقت به همّة الباحثين قبله وخاصّة المعجميّين حين يسوقون المثل ويشفعونه بالمعنى الذي يدلّ عليه وهي عمليّة كثيراً ما ينجرّ عنها خلط بين المعنى الحرفيّ والمعنى الذي يدلّ عليه المثل وبين المعنى القضويّ (Sens propositionnel) والوظيفة التي يؤدّيها المثل. أمّا المعنى الذي يلتمسه «كليبر» من وراء دراسة الأمثال فهو معنى عامّ يتّصل بالمثل مطلقاً. فالسّؤال الذي يحرّك «كليبر» في بحوثه هو التّالي: إذا كانت الأمثال تشكّل نمطاً من التّعابير قائماً برأسه فهل تستأثر بمعنى مُعيَّن؟[٦٩].

والحقّ أنّ معالجة «كليبر» للمثل التي يقدّمها في إطار "فرضيّة دلاليّة عامّة وجديدة"[٧٠] قد أثارت في الأوساط العلميّة ردود فعل مختلفة. فهناك من اعتدّ بهذه المقاربة واعتبرها من المحاولات القليلة والرّائدة التي درست المثل من وجهة لسانيّة دراسة مقنعة لأنّ صاحبها أفلح في ضبط خصائص المثل انطلاقاً من فرضيّة دلاليّة على غاية من البساطة[٧١]. أمّا «كريستين ميشو» (C. MICHAUX) فالرّأي عندها أنّ دراسة «كليبر» للأمثال دليل واضح على ما باءت إليه مقاربتُه الدّلاليّة للأمثال من فشل ذريع[٧٢]. وهو زعمٌ لم يفلّ من عزيمة «كليبر» ولم يثنه عن المضيّ قُدُماً في الدّفاع عن نظريّته وبلورة نتائجه والرّدّ على خصومه. فهو رغم المآخذ التي وُجِّهت إليه متفائل لا يقول باستحالة تعريف المثل رغم ما تثيره دراسة هذا الجنس من الكلام من قضايا جعلت باحثين آخرين يقولون بأنّ التّوصّل إلى تعريف واضح للمثل غاية تطلب فلا تدرك. وتفاؤله ذاك من إيمانه بجدوى المقاربة الدّلاليّة وبما يمكن أن تقدّمه من حلول في تعريف المثل قصرت المقاربات الأخرى عن إيجادها. وليس تفاؤل «كليبر» تفاؤلاً تشعر به النّفس ولا يَجِد له العقل تبريراً وإنّما هو ناجم عن مؤشّرات وأدلّة من بينها توفّر عدد من الدّراسات لا يستطيع الدّارس أن ينكر ما أحرزته من تقدّم في وصف الكيفيّة التي تشتغل بها الأمثال من وجهة دلاليّة وتداوليّة. فالباحث لا يعدم اليوم أعمالاً يهتمّ فيها أصحابها بمسائل تتّصل بالطّبيعة الدّلاليّة للمثل وبالقيم التّداوليّة العالقة به من قبيل التّعدّد الصّوتيّ في المثل والدّور الإقناعيّ للمثل ونوع الحقائق التي تحملها الأمثال والمعالجة

الآليّة للأمثال. والقول بوجود كفاية دلاليّة للأمثال (Compétence sémantique) بفضلها يتعرّف المتكلّم إلى هذا الضّرب من الكلام مؤشّرٌ آخر يجعل «كليبر» يعلّق آمالاً عريضة على المقاربة الدّلاليّة، ويقيم البرهان على وجود بنية دلاليّة ثاوية في الأمثال هي التي تمكّن المتكلّم متى قدّمت إليه مجموعة من الأقوال أن يميّز القول المثليّ من غيره وهي التي تقف خلف ما يسمّيه الباحث بالتّصنيع المثليّ (Confection proverbiale). فلو لم يرسخ في ذهن المتكلّم من تلك البنية الدّلاليّة للأمثال أنموذج لما استطاع أن ينسج على منوال المثل أقوالاً شبيهة به. وممّا يدخل في الكفاية الدّلاليّة للأمثال قدرة المتكلّم على أن يفهم المقصود من أمثال لا عهد له بها تهديه إلى ذلك معرفة حدْسيّة بتلك البنية الدّلاليّة العامّة التي توجد في سائر الأمثال(٧٣).

وتقوم مقاربة «كليبر» للمثل على أمرين متلازمين هما:

١. اعتبار المثل اسماً (Dénomination):

وقد أثار هذا الأمر خلافاً كبيراً لأنّه يناقض تصوّراً آخر يعتبر المثل من قبيل الجمل والقضايا (Phrases et propositions) لا من طائفة الأسماء(٧٤). ومن أبرز من قال بهذا الرّأي «كريستين ميشو» (C. MICHAUX) هذه الباحثة التي أساءت في تقدير «كليبر» فهم مقصده من اعتبار المثل تسمية ممّا اضطرّه إلى الرّدّ عليها ومزيد إيضاح تصوّره وبيان عدم تناقضه وتصوّر الذين قالوا بأنّ المثل جملة. فإذا كان مدار التّسمية على تلك العلاقة التي تسوّغ للمتكلّم أن يعيّن الأشياء بأسمائها فهي في نظر «كليبر» صنفان: تسمية عاديّة (Dénomination ordinaire) تكون فيها العلاقة مباشرة بين فرد بعينه واسم يُعيِّنه، وأوضح مثال على ذلك أسماء الأعلام، وتسمية ميتالغويّة (Métalinguistique) يُحيل فيها الاسم على متصوّر عامّ أي على دلالة من أمر اللّسان تمّ الاتّفاق عليها من قبل الجماعة المتكلّمة وذلك الاسم لا يمكن إجراؤه على فرد بعينه إلاّ إذا طابق الفرد ذاك المتصوّر في مجموعة من الصّفات وشابهه في بعض الأشياء. وإلى هذا الصّنف تنتمي الأمثال. فالوحدات اللّغويّة في هذا الصّنف الثّاني من التّسمية تحيل على الواقع بمقتضى علاقة موجودة سلفاً على خلاف التّراكيب والجمل، فقدرتها على الإحالة مكتسبة بفعل رصف الوحدات اللّغويّة وضمّ بعضها إلى بعض. وإذا كان من وظائف التّسمية التّعيين فإنّ من وظائف التّراكيب والجمل الإشارة. وهذا ما يجعل المتكلّم غير قادر على أن يعيّن شيئاً إلاّ إذا سبق أن أطلق ذلك الاسم على ذلك الشّيء بينما الأمر متاح متى أراد أن يشير إلى شيء باستعمال تركيب أو جملة لم تسبق الإشارة إليه بذلك التّركيب أو بتلك الجملة.

ولكي يبيّن «كليبر» معنى اعتبار المثل تسمية يضرب أمثلة لا يكون فيها الاسم كلمة مفردة وإنّما مجموعة من الألفاظ كالاسم المركّب، ومن أمثلته: الضّوء الأحمر (Feu rouge) والتّراكيب الشّائعة، ومن ذلك «كسّر غليونه» (Casser sa pipe) والجمل السّائرة ومنه قولهم «مرّ ملاك» (Un ange passé). فهذه التّعابير مثلها مثل الأمثال تؤخذ مأخذ الاسم من جهة ما تقتضيه من معرفة سابقة بما تدلّ عليه دونها لا يمكن للمتكلّم أن يفهم معناها. فمثلما لا يفهم مستخدم اللّغة معنى القطّ إلاّ إذا تعلّم ذلك الاسم فإنّه لا بدّ أن يكون على بيّنة من تلك التّعابير ومعرفة سابقة بها حتّى يعرف أنّ الضّوء الأحمر يحيل على إشارة من إشارات المرور لا على كلّ ضوء أحمر ويدرك أنّ «كسّر غليونه» تعني مات، ولا تدلّ على فعل التّكسير، وأنّ المقصود بـ«مرّ ملاك» الصّمت الذي يخيّم على الجماعة فيحرج أفرادها وليس الأمر متعلّقاً بظهور كائن سماويّ. فالمشترك بين المثل وهذه العبارات اتّصافها بقدر من التّحجّر تتفاوت درجته من نوع إلى آخر يجعلها لا تفارق وضعها الأوّل كما أنّها تشترك في طبيعة المعنى الذي يحيل عليه شكلها إذ هي تُحيل بمقتضى التّواطؤ والمواضعة على متصوّر عامّ غير قابل للتّجزّؤ ولا هو ناجم عمّا تدلّ عليه البنية التّركيبيّة.

وكون المثل اسماً تقوم العلاقة بين دالّه ومدلوله على المواضعة على غرار سائر العلامات اللّغويّة لا يمنع من تفرّده بمنزلة مخصوصة تجعله يختلف عن بقيّة الأسماء وتتمثّل في تلك الخصيصة السّيميائيّة التي تتوفّر فيه وتنعدم في غيره نعني وقوعه في منزلة بين المنزلتين. فهو في الآن ذاته اسم وجملة (Dénomination + phrase) أو إذا شئنا اسم يتمّ بواسطة الجملة. وعلى هذا النّحو استطاع «كليبر» أن يجسّر الهوّة التي تفصله عمّن اعتبر المثل يجري مجرى الجمل[٧٥]. وبهذا ننتقل إلى الرّكن الثّاني الذي بنى «كليبر» نظريّته عليه.

٢. المثل باعتباره جملة عامّة:

مثلما يأخذ المثل من الاسم بعض خصائصه فيما يتّصل بعلاقة الدّالّ والمدلول فإنّه يشبه نوعاً من الجمل في بعض الجوانب نعني بذلك الجمل العامّة (Phrases génériques) وهي جمل تختلف عن تلك التي تعرض أحداثاً ووقائع (Phrases épisodiques) وتدور على ما هو ظرفيّ وعرضيّ والجمل العامة أيضا تشترك والمثل في كونها تحيل على وضعيّات عامّة ومواقف محتملة وهو ما يجعلها غير مرتهنة بسياق بعينه كما أنّها تخلو من كلّ ما من شأنه أن يحيل على مقام التّلفّظ كالقرائن الدّالّة على الشّخص والزّمان والمكان... وممّا يشترك فيه المثل والجملة العامّة أنّ وجود أمثلة مناقضة لا يبطل الحقائق التي يحملها كلّ واحد منهما. فإذا قلنا: «القردة تأكل الموز» وألفينا قرداً لا يأكل الموز فذلك لا ينقض الحقيقة التي تحملها الجملة العامّة. وكذلك المثل القائل: «كُلُّ خاطِبٍ على لسانه تَمْرَةٌ» يحمل حقيقة لا يبطلها وجود أشخاص يطلبون حاجةً دون أن يلين لهم لسان. وكل من الأمثال والجمل العامّة يسمح بفعل استدلاليّ يتّصل بما سيقع أو بما يمكن أن يقع. فقولنا: «القردة تأكل الموز» و«كلّ خاطب على لسانه تمرة» لا يقف عند القردة الموجودة الآن ولا يخصّ طلاّب الحاجة في الرّاهن

كان منطلق «كليبر» في الإجابة عنها البحث عن الكيفيّة التي تصير بها الجملة العامّة مثلاً وعمّا هو من الجمل العامّة مرشّح لكي يكون مثلاً.

أ. تعلّق المثل بالإنسان:

إنّ أوّل شرط ينبغي أن يتوفّر في الجملة العامّة لتكتسب صفة المثل يتمثّل في أن يدور موضوعها ومحتواها على الإنسان لأنّ الذي يفصل المثل عن الجملة العامّة هو المجال الذي يتعلّق به كلّ واحد منهما؛ ذلك أنّ الجمل العامّة تدور على الإنسان وعلى غير الإنسان من الأشياء والحيوانات والنّباتات بينما المثل لا يخرج معناه على دائرة الإنسان. وهو شرط لا تُطيح به وجود أمثال مَدَارُ الحديث فيها على البهائم والمعادن والنّبات ما دام التّأويل يردّها إلى عالَم الإنسان كما هو الأمر في هذه العيّنات:

- الحَصَاةُ مِنَ الجَبَل.
- كُلُّ حِرْبَاء إذَا أُكْرِهَ صَلّ.
- الخَرُوفُ يَتَقَلَّبُ عَلَى الصُّوفِ.
- سَيْلٌ بِدِمْن دَبَّ فِي ظَلَامٍ.
- كُلُّ شَاةٍ بِرِجْلِهَا سَتُنَاطُ.

ففي هذه العيّنات لا ذكر للإنسان وإنّما الحديث دائر على أنواع من الحيوان (الخروف – الشّاة) وعلى الجماد (الحصاة) وعلى الأشياء (الحِرْباء ومعناه مسامير الدّروع) وعلى عناصر الطّبيعة (السّيل والظّلام) ولكنّ ذلك لم يمنع من اعتبار هذه النّماذج أمثالاً ومن أنّ المقصود بها هو الإنسان وإن لم تتمّ الإشارة إليه. والذي سمح بذلك هو التّأويل الذي يجعل مَنْ يتدبّر هذه الأمثلة يجاوز معناها الحرفيّ

فهو في المثل كلّ ما تعلّق بسلوك الإنسان وأعماله بينما القول الفلاحيّ المأثور مجاله الطّبيعة والطّقس وهو مقياس يرى «أنسكومبر» (J. C. ANSCOMBRE) أنّه لا يقيم الحدود واضحة بين الصّنفين لأنّ الدّوران على الإنسان والتّعلّق بأعماله ليس من أمر المثل وحده وإنّما هو أيضاً ممّا لا نعدمه في القول الفلاحيّ المأثور لسبب بسيط وهو أنّ هذه الأقوال وإن كانت تتحدّث عن أحوال الطّقس وخصائص الفصول وتحوّلات الطّبيعة فهي في الحقيقة تنظّم جزءاً من أعمال الإنسان وتأخذ بيده ليفهم الطّبيعة وتقلّباتها ويعرف كيف يتعامل مع محيطه وبيئته(٧٧). وقد اضطرت هذه الملاحظة «كليبر» –لوجاهتها– إلى أن يعدّل رأيه قائلاً إنّ كلاً من المثل والقول الفلاحيّ المأثور جُمَل عامّة والإنسان يمكن أن نجده مدار حديث هنا وهناك، ولكنّ الفرق يكمن في أنّ الأمثال تدور مباشرة على الإنسان بينما الأقوال الفلاحيّة المأثورة تتحدّث مباشرة عن ظواهر الطّبيعة فإذا تعلّقت بالإنسان فبطريقة غير مباشرة(٧٨).

والقول بأنّ «التّعلّق بالإنسان» من خصائص المثل يثير مشاكل أخرى كان «كليبر» على وعي بها ونعني بذلك ما نصادفه من استعمالات للمثل تخرج به عن مجاله الإنسانيّ إلى مجالات أخرى سواء في الحالات التي يتحدّث فيها المثل عن الإنسان استعاريًّا؛ كقولهم «كلّ شاةٍ برجلها ستُنَاط» أو عندما يذكر الإنسان حرفيًّا في المثل كهذه العيّنة التي أوردها «كليبر»: «عَلَى شَاكِلَةِ الأَبِ يَكُونُ الطِّفْلُ» (Tel père, tel fils). فقد ينطق بالمثل الأوّل والد يسأله ولده الصّغير يوم عيد الأضحى وتحديداً ساعة سلخ الكبش والتّهيّؤ لتعليقه قائلاً: مِنْ أين سَيُعلّق الكبش يا أبي؟ فيجيب الوالد: «كلّ شاةٍ برجلها ستُنَاط». فوجود الكبش بالفعل يخرج المثل من دائرة الإنسان ويرجعه إلى عالم الحيوان. وكذلك المثل الثّاني «عَلَى شَاكِلَةِ الأَبِ يَكُونُ الطِّفْلُ» يمكن أن يشمل مجالات أخرى غير الإنسان كأن يقصد به أنثى الكلب وجروه أو أن يقصد بلفظة الطّفل غيره، فتتحوّل من أبٍ وطفله إلى مخترع وإنجازاته أو رسّام ولوحاته. والتّعامل مع هذه النّماذج المحرجة يكون إمّا بتوسيع دائرة المثل لتشمل إلى جانب الذّوات الإنسانيّة ما هو من عوالم الحيوان والطّبيعة والجماد والأشياء المصنّعة وهو حلّ لا يخرج هذه النّماذج من دائرة المثل ولكنّه يعصف بقاعدة «كليبر» الثّمينة التي تحصر المثل في المجال الإنسانيّ، وإمّا أن نميّز بين استعماليْن للأمثال: استعمال حقيقيّ وآخر مجازيّ يصبح فيه المثل جارياً على غير ما قصد به سواء كان ذلك المثل استعاريًّا (كُلُّ شَاةٍ بِرِجْلِهَا سَتُنَاطُ) أو حرفيًّا (عَلَى شَاكِلَةِ الأَبِ يَكُونُ الطِّفْلُ)(٧٩).

ب. تضمّن المثل بنية استلزاميّة (Structure implicative):

لا يكفي أن تدور الجملة العامّة على الإنسان لتكتسب صفة المثل فدون ذلك شرط ثان لا بدّ من توفّره وهو أن تقوم على بنية استلزاميّة؛ "فالجمل التي لها محتوى دلاليّ تضمّنيّ هي وحدها المؤهّلة لكي تضحي أمثالاً"(٨٠). فالذي يقعد بجملة كهذه الجملة: «يكسبُ المعلّمون أموالاً طائلةً» عن أن تكون مثلاً رغم أنّها تتحدّث عن الإنسان عدم تضمّنها بنية استلزاميّة على خلاف قولهم: «مَنْ لاَ يَذُدْ عَنْ حَوْضِهِ يُهْدَمْ» فهو مثل لتضمّنه بنية استلزاميّة: إذا لم يَذُدْ الإنسان عن نفسه ⟵ يتعرّض للظّلم.

والبنية الاستلزاميّة لا يوقفنا عليها المعنى الحرفيّ للمثل الذي نحصل عليه بالنّظر فيما تفيده وحدات الجملة مضمومًا بعضها إلى بعض، وإنّما علينا أن نلتمسها في معنى المثل. لذلك فهي في أكثر الأحيان مستترة لا تنكشف إلاّ بإدراك المعنى الذي يدور عليه المثل والغاية التي يقصد إليها ولا تظهر على السّطح إلاّ في الأمثال التي تقوم على تراكيب مخصوصة كالتّركيب الشّرطيّ من قبيل قولهم: «مَنْ اسْتَرْعَى الذِّئْبَ ظَلَمَ»: إذا ولّى الإنسانُ أحداً غيرَ أمين على جماعة ⟵ ظلم تلك الجماعة، أو قولهم «لو تُرِكَ الحِرْبَاءُ ما صَلّ»: إذا لم يظلم الإنسانُ ⟵ لم يضجّ ولم يرتفع له صوت؛ والتّركيب الإضافيّ يملأ محلّ الظّرف ويتقدّم على النّواة كقولهم: «قَبْلَ الرِّمَاءِ تُمْلأُ

الكَنَائِنُ»: إذا استشعر الإنسان حدوث أمر ⟵ تأهّب له وأعدّ له العدّة، وقولهم: «عِنْدَ الرِّهَان يُعْرَفُ السَّوَابِقُ»: إذا ادّعى الإنسان شيئاً ليس فيه ⟵ انكشف عند الرّهان وفي المواقف الحاسمة.

والمعنى الاستلزاميّ (Sens implicatif) هو ما يُعيِّنُه المثل باعتباره اسماً وهو بذلك معناه وبنيته الدّلاليّة إن لم ننفذ إليه فإنّ الحاصل لدينا جمل عامّة لها شكل المثل ولكنّها تفتقد إلى بنية استلزاميّة فهذه البنية إن لم تكن على سطح المثل فهي ثاوية في قراره تقوم منه مقام البنية الدّلاليّة شأن هذه العيّنات التي لا ندرك معنى كلّ مثل منها إلاّ إذا جاوزنا المعنى المباشر للجلمة:

- الحُبُّ يُعْمِي وَيُصِمُّ: إذا أحبّ الإنسان ⟵ عمي قلبه وصمّت أذنه.
- القَنَاعَةُ كَنْزٌ لاَ يَفْنَى: إذا اكتفى الإنسان بالقليل ⟵ بَقِيَ ذَلِكَ القَلِيلُ ودَام.
- كُلُّ امْرِئٍ فِي بَيْتِهِ صَبِيٌّ: إذا كان الإنسان في بيته وبين أهله ⟵ طرح الحشمة وتفكّه.
- في الصَّيْفِ ضَيَّعْتِ اللَّبَنَ: إذا طلب الإنسانُ حَاجةً في غير وقتها ⟵ فوّتها على نفسه.

وإذا كانت البنية الاستلزاميّة لا تدرك إلاّ إذا فهمنا معنى المثل فإنّ من الأمثال ما له مستويان من المعنى: معنى أوّل هو المعنى السّفليّ (Sens hyponymique) ومعنى ثان هو المعنى العلويّ (Sens hyperonymique)، فكأنّ المعنى العلويّ غاية بعيدة موغلة في التّجريد نعرج إليها عبر مرقاة تتمثّل في المعنى السّفليّ للمثل[٨١]. فالمثل القائل: «كُلٌّ يَجُرُّ النَّارَ إلى قُرْصِهِ» له معنى سفليّ أوّل يتعلّق بوضعيّة فرعيّة ويحتمل بنية استلزاميّة سفليّة هي: إذا اشترك أفراد في نار ⟵ سعى كلّ فرد إلى الاستئثار بها حتّى ينضج رغيفه.

ولكنّ مقصد المثل يتعدّى هذا المعنى ويجاوز نطاق هذه الوضعيّة الخاصّة إلى معنى أبعد منه وبنية استلزاميّة أشمل من الأولى نتحوّل فيها من جرّ الفرد النّار إلى قرصه إلى إرادته الخير لنفسه ونترجمها على النّحو التّالي: إذا ألمّ بالنّاس خيرٌ وشرٌّ ⟵ أراد كلّ فرد الخير لنفسه.

وليست الأمثال جميعها متساوية في هذه العمليّة التّأويليّة التي نرتقي فيها من معنى سفليّ إلى معنى علويّ إذ لا حاجة إلى ذلك عندما يكون معنى المثل في ظاهر لفظه كقولهم: «كُلُّ امْرِئٍ فِي شأْنِهِ سَاعٍ» فالبنية الاستلزاميّة التي يحتوي عليها هذا المثل هي نفسها بنيته الاستلزاميّة العليا التي ليس بعدها بنية أعلى: إذا تعلّق الأمر بشأن كان فيه مصلحة المرء ⟵ سعى إليه واجتهد فيه، أو: إذا كان الإنسان يسعى إلى المصلحة ⟵ فسعيه أحثّ عندما يتعلّق الأمر بمصلحة تعنيه.

واحتواء المثل على بنية استلزاميّة عليا تحيل على وضعيّة عامّة هي التي تمكّن من إجرائه على وضعيّات مختلفة شبيهة بتلك العامّة وتسمح للمتكلّم بأن يستحضره في مواقف مختلفة تنضوي تحت تلك الوضعيّة. فالمثل الصّينيّ المعروف: «لاَ تُعْطِنِي سَمَكَةً ولَكِنْ عَلِّمْنِي كَيْفَ أَصْطَادُ سَمَكَةً» يمكن إجراؤه على وضعيّات متعدّدة كأن ينطق به أب يخاطب ابنه مقنعاً إيّاه بضرورة أن يتعلّم صنعة يرتزق منها بدل أن يطلب إليه كلّ يوم مصروف جيبه، أو يستشهد به زعيم سياسي يدعو شعبه إلى عدم التّعويل على الاستيراد وضرورة تشجيع الصّناعات الوطنيّة، أو يقوله أحد العمّال لصاحب المصنع لأنّه يدفع له أجراً محترماً ولكنّه يضنّ عليه بسرّ الصّنعة.

على هذا النّحو نظر «كليبر» إلى المثل فألفاه ينفرد بخصائص شكليّة تتّصل ببنيته وتتمثّل في كونه تسمية تحدث بواسطة الجملة. ومن تلك الخصائص نفذ إلى طريقة جريان المعنى فيه، فإذا بمعنى المثل متعلّق بالإنسان منطوٍ على بنية استلزاميّة. لقد كانت غاية «كليبر» من دراسة المثل الوقوف على طريقة اشتغال المعنى فيه، وكان سبيله إلى ذلك تحديد ما يتّصف به من خصائص شكليّة. فهل وفّق في ذلك؟

٣. نقد «ميشو» لـ«كليبر»:

تذهب «ميشو»[٨٢] (C. MICHAUX) إلى القول بأنّ «كليبر» لم يصب الهدف الذي رسمه لنفسه والمتمثّل في استخلاص طبيعة المعنى الذي ينطوي عليه المثل. فرغم أنّه وسم مقاربته للأمثال

بكونها دلاليّة فإنّ الحاصل دون ذلك بكثير، وإنّ النّفاذ إلى دلالة المثل غاية نشدها «كليبر» ولكنّه لم يدركها. والذي قعد به عن ذلك توسّله في تعريف المثل بمصطلحات تستخدم في تعريف الاسم واعتباره الأمثال من قبيل الأسماء واسم الجنس تحديداً، واقتصاره على المقاربة التّصوّريّة (Approche conceptuelle) حيث انصبّ اهتمامه على الكيفيّة التي يحيل بها المثل على مرجعه مبرزاً أنّ المثل شأنه شأن الأسماء يحمل تصوراً اسميًّا (Conception nominale). وإذا كانت هذه المنطلقات وتلك الأدوات التي اعتمدها «كليبر» في تعريف المثل غير كافية للإحاطة بدلالته فالحلّ عند «ميشو» في استبدالها بأخرى تتمثّل في اعتبار المثل جملة لا اسماً. وهكذا انصرفت عناية «ميشو» إلى دحض فرضيّة «كليبر» القائمة على بيان وجوه الشّبه بين المثل والاسم ولا سيّما من جهة المتصوّر الذي ينطوي عليه كلّ منهما والقول بدلاً من ذلك بأنّ المثل أقرب إلى الجملة وأنّ المتصوّر الذي يحمله يختلف عن ذاك الذي يحيل عليه الاسم.

لقد لاحظ «كليبر» أنّ المثل يشرك اسم الجنس في طبيعة المعنى الذي يقترن به. فعلى غرار اسم الجنس الذي يرتبط بتصور عامّ غير عرضيّ (Concept non épisodique) ويستدعي التّلفظ به مجموعة من السّمات النّمطيّة المجرّدة يعبّر عنها بالطّراز (Prototype) يحتوي المثل على معنى مجرّد ووضعيّة عامّة تكون بمثابة الطّراز لأنّنا نلحق بها وضعيّات أخرى فرعيّة شبيهة بها ليتسنّى لنا فهمها. وهي عمليّة غير ممكنة إلاّ إذا كان المتكلّم على علم مسبق بالمثل الذي هو علامة لغويّة وبالمعنى الذي يحيل عليه، ما دامت الرّابطة بينهما تقوم على المواضعة وتتّصف بالدّوام والثّبات. واكتساب المتكلّم لتلك الكفاية المرجعيّة (Competence référentielle) هو الذي يمكّنه من إجراء المثل على وضعيّات شبيهة بالوضعيّة الأنموذجيّة التي يرسمها المثل. فإذا كان زيد قد سبق له أن سمع المثل القائل «مَنْ يَكُنْ أَبُوهُ حَذَّاءً تُجَدُّ نَعْلاَهُ» وكان على علم بما يدلّ عليه ذلك المثل وصادف أن شارك في مناظرة انتداب موظّفين بأحد البنوك ويوم إعلان النّتيجة لم يجد اسمه ضمن قائمة النّاجحين ووجد ضمن القائمة زميلاً له في الدّراسة كان معروفاً بكثرة رسوبه فيسأله صديقه عمرو متعجّباً: «كيف ينجح زميلنا وقد عهدناه إمّا راسباً وإمّا ناجحاً بإسعاف وتُخفق أنت وقد عرفناك تحصد الجوائز كلّ سنة؟» ففي هذه اللّحظة يمكن لزيد أن يجيب قائلاً: «مَنْ يَكُنْ أَبُوهُ حَذَّاءً تُجَدُّ نَعْلاَهُ». وعلى هذا النّحو يشبه المثل اسم الجنس ذلك أنّ المعنى الذي يقترن به يتّصف بالعموم والتّجريد، وتدخل تحت طائلته معان شبيهة به ويصلح لأن يدلّ على مجموعة من الوضعيّات تماماً كاسم الجنس الذي يعرّفه ابن يعيش بأنّه: "ما كان دالاًّ على حقيقة موجودة وذوات كثيرة"(٨٣).

وقد لقيت مقارنة «كليبر» المثل باسم الجنس اعتراضاً من لدن «ميشو». فقد بدا «كليبر» في نظرها منساقاً في تقريبه الصّلة بين المثل واسم الجنس وفاته أن يشير إلى أنّ التصور الذي يستبطنه المثل يتّصف بدرجة من التّعقيد لا نجدها في التصور الذي يقترن باسم الجنس. وهذه حقيقة لا يدركها إلاّ من أخذ الأمثال مأخذ الجُمَل ولم يعاملها معاملة الأسماء. فإذا كان بالإمكان تصوّر معنى اسم الجنس على أنّه مجموعة من الخصائص والسّمات المميّزة فليس الأمر على هذه البساطة بالنّسبة إلى معنى المثل. فهو أقرب إلى مخطّط بيانيّ (Scénario schématique) منه إلى قائمة من الخصائص، وهو بنية تصوريّة (Structure conceptuelle) لا مجرّد تصور، وهو أيضاً مجموعة معقّدة من المعلومات. وقد استندت «ميشو» في هذه الفكرة إلى بحوث سابقة عليها أثبت أصحابها أنّ الإنسان يمتلك في ذاكرته أبنية تصوّريّة تنتظمها شبكة من العلاقات السّببيّة والزّمانيّة، وأنّ المثل من تلك الأبنية؛ إذ هو بمثابة خطاطة تجريديّة لعدد من الموضوعات عبره يتمثّل الإنسان العالَم ويواجه الوضعيّات المختلفة التي يجد نفسه فيها. فكأنّ المرء وهو يستحضر المثل في سياق مّا يملأ خانةً من خانات الشّبكة التي تنتظم تلك البنية التّصوّريّة. وتقتبس «ميشو»

مفهوماً من الباحث الإنجليزيّ «ديار» (DYER) تراه أنهض للتّعبير عن معنى المثل وعمّا يقوم بينه وبين السّياق الذي يستحضر فيه من علاقات، نعني بذلك «الوحدات المعنويّة المجرّدة»[٨٤] (Thematic abstraction units). ففي كلّ مثل وحدات معنويّة مجرّدة (و.م.م.) هي التي تربط المثل بسائر الوضعيّات التي يستخدم فيها وتنزّله في سياق بعينه. فالذي يسمح لنا بأن نستحضر المثل القائل «الحَصَاةُ مِنَ الجَبَل» أثناء مشاهدتنا لوحة فنّيّة رائعة لأحد كبار الرّسّامين احتواء ذلك المثل على (و.م.م.) يمكن أن نعبّر عنها على النّحو التّالي: «إذا كان "أ" هو "ب" فإنّ "ج" الذي تربطه بـ"أ" علاقة انتساب هو "أ"». وهكذا فإنّ ذلك المثل يتأوّل على أنّه دالّ للمدلول التّالي: «عظمة هذه اللّوحة من عظمة ذاك الرّسّام».

ونجاعة مفهوم (و.م.م.) لا تقتصر على معرفة طبيعة المعنى الذي يتضمّنه المثل بل تجاوز ذلك إلى مجال آخر يتعلّق بتقليب الأمثال وتصنيعها. فمفهوم (و.م.م.) يمكن أن يتّخذ مقياساً في ضوئه نقدّر درجة التّصنيع ومدى التّصرّف في المثل الأصليّ. وقد رصدت «ميشو» أصنافاً ثلاثة من معالجة الأمثال: فهناك صنف تشهد فيه المادّة المعجميّة للمثل تحويراً ولكنّ (و.م.م.) تبقى واحدة في المثلين الأصليّ والمُصنّع من قبيل قولنا: «مَنْ لَمْ يَكُنْ شُجَاعاً قَتَلَهُ الخَوْفُ» ففي هذا الشّكل المثليّ نلحظ تحويراً في مستوى المعجم إذا قارنّاه بالمثل الأصليّ «مَنْ لَمْ يَكُنْ ذِئْباً أَكَلَتْهُ الذِّئَابُ». ولكنّ المثلين لهما نفس الـ(و.م.م.) وهي: «إذا لم يتّصف "أ" بـ"س" صار ضحيّة لـ"ج"». أمّا الصّنف الثّاني فالتّقليب فيه يصيب (و.م.م.) للمثل الأصليّ كقولنا: «مَنْ لَمْ يَكُنْ ثَرْثَاراً احْتَرَمَهُ النَّاسُ» فـ(و.م.م.) لهذا المثل: «إذا لم يتّصف "أ" بـ"س" تضاعفت قيمته عند "ج"» تختلف عن (و.م.م.) للمثل الأصليّ. وإلى هذين الصّنفين اللّذين يُنْعَتُ أوّلهما بالتنويع (Variation) والثّاني بالتّحريف (Détournement) نجد صنفاً ثالثاً يقوم على الاختلاق حيث لا يحاكي فيه الشّكل المثليّ مثلا أصليًّا معروفاً (Forme proverbiale forgée de toutes pièces) وهذا ما يجعل (و.م.م.) للمثل المصنّع لا ترجّع صدى (و.م.م.) أخرى. وهذا ما يمكن أن نستشهد عليه بقولنا: «مَنْ يَتَّخِذِ الطَّائِرَةَ مَرْكَباً فِي سَفَرِهِ يَرَ المَوْتَ بِعَيْنَيْهِ».

ومفهوم (و.م.م.) يُفيدنا أيضاً في البحث عمّا بين اللّغات من أمثلة متكافئة، ويؤكّد لنا أنّ شرط التّكافؤ بين مثلَيْن ينتميان إلى لغتين مختلفتين اشتراكهما في الـ(و.م.م.) نفسها وإن اختلفا في ظاهر اللّفظ وطرائق الأداء. فالذي يسوّغ لنا أن نعتبر المثل العربيّ القائل: «لاَ بُدَّ مَعَ العَسَلِ مِنْ إِبَرِ النَّحْلِ» معادلاً للمثل الفرنسيّ (Il n'y a pas de rose sans épines) أنّهما يَؤُولان إلى نفس الـ(و.م.م.) وهو ما يوقف عليه تأويلنا لهذين المثلين تأويلاً هو أشبه بالمسار الذي نقطعه والمعادلات التي نحلها كي نصل في نهاية المطاف إلى (و.م.م.) للمثلين. فالنّاظر في هذين المثلين يدرك بمقتضى معرفته الموسوعيّة أنّ قطف الورود عمليّة ممتعة ولكنّها محفوفة بالعقبات لأنّ الذي يمدّ يده كي يقطف وردة لا بدّ أن يتعرّض لوخز الأشواك. وليس التّشابه بين المثلَيْن ينحصر في الشّبه القائم بين الوردة يطيب شذاها والعسل يحلو مذاقه بل هو يتعدّى ذلك إلى ما ينال جاني العسل من أتعاب ومخاطر تتمثّل في وخز النّحل وتحيل على تلك التي تنتظر قاطف الورود، وتذكّرنا بتلك التي يمرّ بها طالب المجد والعُلا في المثل القائل: «مَنْ طَلَبَ العُلاَ سَهِرَ اللَّيَالِي». وهكذا تفضي بنا هذه المعادلات إلى (و.م.م.) التي تشترك فيها هذه الأمثال: «للحصول على "أ" لا بدّ من تحمّل "ب"»[٨٥].

ومثلما تعترض «ميشو» على طبيعة المعنى الذي أسنده «كليبر» إلى المثل وتقول بأنّه أعقد بكثير ممّا هو عليه في نظريّة «كليبر» فإنّها تعترض على كيفيّة تحصيله من قبل المتأوّل على النّحو الذي تصوّره «كليبر». فقد رأى هذا الباحث أنّ المثل كالاسم يقتضي من مستعمله معرفة سابقة بمعناه لأنّ ذلك المعنى موجود سلفاً، وهذا ما يجعل تأويله يختلف عن تأويل الجملة العاديّة التي يُبْنَى معناها بناء ويحصّل من طريقة تأليف مكوّناتها، بينما معنى المثل معطى سابق. فالنّظر في

المعنى التّركيبيّ للمثل لا يكشف في نظر «كليبر» عن معناه ولا يُسْلِمُ إلى لبّه ومقصده وإنّما يُكْتَسَب ويُتَعَلّم. وهذه مسألة يعزوها «كليبر» من جملة ما يعزوه إلى مشاركة المثل اسم الجنس في سمة الكثافة المرجعيّة (Opacité référentielle) على خلاف «ميشو» فهي تجرّد المثل من هذه الخاصّيّة وتسندها إلى اسم الجنس قائلة بأنّ المتكلّم الذي يجد نفسه في حضرة اسم جنس مجهول بالنّسبة إليه ولا تسعفه في ذلك أيّ بنية صرفيّة أو اشتقاقيّة لا يمكنه أن يفكّك شفرة ذلك الاسم إلاّ إذا تعلّم معناه. أمّا إذا أراد أن يتأوّل مثلاً غير معروف فإنّه على ذلك لقادر وإلى معناه يصل بواسطة عمل تأويليّ يقوم به. وفي ذلك دليل على أنّ النّظر في مكوّنات جملة المثل وما يحصل من ائتلافها من معنى يمكن أن تفضي إلى المعنى الذي ينطوي عليه المثل. وهو أمر ترجعه «ميشو» إلى منطلق أساسيّ تختلف فيه و«كليبر»؛ إذ المثل عنده اسم بينما هو عندها جملة، وهو يراه كلا لا يتجزّأ وتعتبره هي مركّباً من عناصر لا يمكن غضّ الطّرف عنها. والذي يقيم الدّليل على ذلك وجود مجاميع أمثال أجنبيّة يترجم فيها المثل حرفيًّا ولا يُشْفَع بأيّ تعليق. فالمثل لا يتّصف بالكثافة المرجعيّة ولا يقوم تأويله على مجرّد استحضار متصوّر فإنْ بدا معناه غامضاً لا يَهدِي إليه النّظر في مكوّناته فذلك راجع إلى كفاية موسوعيّة لا يتمتّع بها المؤوّل أو إلى كفاية لغويّة تنقصه. وهي ظاهرة كثيراً ما نصادفها عندما يتعلّق الأمر بمثل أجنبيّ يحتوي على كلمة أو عبارة أو صورة تعبّر عن خاصّيّة ثقافيّة الجهل بها يعطّل عمليّة تأويل المثل، والتّعرّف إليها يصيّر فهم المعنى أمراً ممكناً.

وممّا يدلّ على عدم اتّصاف المثل بالكثافة المرجعيّة على نحو يجعل تأويله متوقّفاً على وجود متصوّر سابق في ذاكرة المؤوّل أنّنا نستعين في مناسبات كثيرة على فهم المثل بما يسمّى بـ«التّفاوت الاستعاريّ» (Décalage métaphorique)، وهو تفاوت يحدث بين ظاهر المثل والإطار الذي سيق فيه ويحوج مؤوّل المثل إلى ربطه بسياقه حتّى يجسّر تلك الفجوة ويفهم المعنى المراد من المثل. فلو تخيّلنا أنّ زيداً قضى أسبوعاً في تونس وعند عودته لاحظ زميله في العمل أنّ نطقه بعض العبارات صار شبيهاً بنطق سكّان العاصمة، فيسأل زميله الثّاني: «لماذا تغيّرت لهجة صاحبنا؟» فيجيبه قائلاً: «بات ليلة مع الضّفادع فأصبح ينقنق»[٨٦]. فبين السّؤال والجواب تفاوت يظهر في تعلّق الأوّل بزيد وتغيّر لهجته، واتّصال الثّاني بعالَم الضّفادع ونقيقها. وهذا ما يحوج السّائل إلى أن يتأوّل الجواب ويزيل هذا التّفاوت ويفهم أنّ النّقيق هو ما يصدر عن الضّفادع من أصوات أي هو لغة هذا الحيوان وأنّ اللّيلة إشارة إلى المدى الزّمنيّ السّريع الذي حدث فيه التّحوّل وأنّ وراء ذلك كلّه سخرية بزيد الذي ترك لغة قومه لمجرّد أن خالط غيرهم أسبوعاً، وهي سخرية مريرة لأنّ الذي تعلّمه زيد من سكّان حاضرة تونس ليس اللّغة التي يتكلّمونها وإنّما هو شيء إلى نقنقة الضّفادع أقرب!

ومن المفاهيم التي توسّلت بها «ميشو» كي تبيّن الطّبيعة المركّبة التي يتّسم بها معنى المثل وتفنّد في الآن ذاته قول «كليبر» بأنّ معنى المثل تصوّر وأنّ النّفاذ إلى ذلك المعنى لا يتأتّى إلاّ لمن كان على علم سابق به مفهوم سلسلة الحياة الكبرى (Great chain of being) الذي يتناسب وقولها بأنّ المثل هو عبارة عن شكل منطقيّ (Forme logique) أكثر منه تصوّراً. وقد استوحت هذا المفهوم من دراسة «لاكوف» (LAKOFF) و«تورنر» (TURNER) حول تأويل الملفوظات الاستعاريّة[٨٧]. فالرّأي عند هذين الباحثين أنّ الإنسان يتصوّر العالَم كائنات وذواتٍ في شكل بنية هرميّة يطلقان عليها عبارة «سلسلة الحياة الكبرى»، وهي سلسلة منظّمة تتشكّل من طبقات تندرج في كلّ طبقة منها سائر الذّوات والموادّ. ولتلك السّلسلة دور مهمّ في عمليّة تأويل الاستعارات، ذلك أنّ فهم الاستعارة يكون أيسر كلّما تعلّق الأمر بخاصّيّة أساسيّة لطبقة من طبقات السّلسلة بها تنفرد وبفضلها يقع تمييزها من الطّبقة التي تتعلّق بها وتليها. وهذا ما يتّضح في الاستعارات المتعلّقة

بالكائن الإنسانيّ، فهي أيسر فهماً متى تعلّقت بالجانب الأخلاقيّ لأنّ ذلك من خصائص الإنسان التي تميّزه من الطّبقة التي تأتي بعده مباشرة نعني طبقة الحيوان. وعلى هذا النّحو ترى «ميشو» الطّريقة التي يتمّ بمقتضاها فهم الأمثال إذ هي تقول بوجود أبنية عرفانيّة موصول بعضها ببعض. وفي نطاق تلك الأبنية تندرج المتصوّرات الأساسيّة التي يتركّب منها الشّكل المنطقيّ لمعنى المثل.

إنّ هذه الملاحظات التي أبدتها «ميشو» لا يمكن أن تحجب عنّا قيمة ما تضمّنته نظريّة «كليبر» من أفكار مهمّة بفضلها استطاع الباحثون أن يقطعوا شوطاً في دراسة المثل دراسة لسانيّة دقيقة. والدّليل على وجاهة تلك الأفكار انطلاق «ميشو» منها وتعويلها في كثير من المناسبات عليها واتّفاقها مع صاحبها في قسم كبير منها. وهذا ما جعل نقدها في تقديرنا توسّعاً وإغناء لما جاء به «كليبر»، فيهما من العمق ما يفتح العين على مسائل كثيرة تخصّ دلالة المثل وتتعلّق أكثر ما تتعلّق بكيفيّة تأويله وتحصيل معناه. والحقّ أنّ نظريّة «كليبر» حول المثل أوسع بكثير ممّا عرضته «ميشو» في دراستها. فهي لم تقف من تلك النّظريّة إلاّ على ركن منها يتمثّل في اعتبار المثل من جهة اقترانه بمرجعه شبيهاً باسم الجنس. لذلك انصبّ نقدها على هذا الجانب الذي أسهب فيه «كليبر» القول في دراسته الصّادرة سنة ١٩٨٩ مكتفياً بالإشارة السّريعة إلى بقيّة الجوانب التي تتعلّق بطبيعة معنى المثل نعني اتّصاله بعالم الإنسان وقيامه على بنية استلزاميّة. وهو ما سيتناوله بالتّفصيل في دراسته اللاّحقة الصّادرة سنة ٢٠٠٠، والتي يردّ فيها على «ميشو». واقتصار الباحثة على ركن من أركان نظريّة «كليبر» هو الذي جعل جهدها ينصرف إلى إقامة الدّليل على أنّ المثل من حيث طبيعة معناه وطريقة تأويله أدخل في باب الجمل منه في طائفة الأسماء.

وإذا كانت «ميشو» في دراستها المذكورة قد حرصت على أن تظهر بمظهر النّاقد الذي لا يشاطر «كليبر» عدداً من أفكاره ويسعى إلى دحض منطلقاته فإنّ ما انتهت إليه لا ينأى في تقديرنا عمّا انتهى إليه «كليبر» نفسه. فالرّجل انطلق من القول بأنّ المثل تسمية وانتهى إلى أنّه اسم وجملة في آن معا، وكذلك «ميشو» اعتبرت المثل جملة وانتهت في آخر مقالها إلى النّتيجة نفسها[٨٨]. وهو لقاء نفسّره بكون الهاجس واحداً لدى الباحثيْن، وهو معرفة الطّريقة التي يشتغل بها معنى المثل.

* * * * *

إنّ ما يميّز مقاربة «كليبر» للمثل من غيرها وما يكسبها في الآن ذاته حظًّا من الوجاهة والإقناع أنّ منطلقها لسانيّ وغاية صاحبها الكشف عن طبيعة المعنى الذي يحمله المثل –أيّ مثل– استنادا إلى خصائصه اللّسانيّة. فالمثل عند «كليبر» من اللّغة إذ هو تسمية تحدث بواسطة الجملة وتعيّن متصوّراً عامًّا، وهذا ما يجعله يخضع كسائر وحدات الكلام للدّراسة اللّسانيّة. ومن هذه الخصائص الشّكليّة التي تميّز المثل انطلق «كليبر» في البحث عن معناه لينتهي إلى أنّ المثل جملة عامّة وأنّ المعنى الحاصل من تلك الجملة يتعلّق بالإنسان ويكون ذا طبيعة استلزاميّة إن لم يشفّ عنها المعنى الظّاهر للمثل فهي كامنة فيه موجودة في قراره فهي منه بمثابة اللّبّ الذي تغطّيه القشور.

والحقّ أنّ قيمة مساهمة «كليبر» لا تتّضح الوضوح كلّه إلاّ إذا جعلناها بسبب من مقاربات أخرى سواء تلك التي زهد أصحابها في تعريف المثل وقالوا باستحالة ذلك نتيجة ما لاحظوه من تنوّع تتّصف به مدوّنة الأمثال وتداخل يجعل من المتعذّر تخليص المثل من أقوال قريبة منه أو تلك التي خطا فيها أصحابها خطوات في تعريف المثل ولكنّ المقاييس التي اعتمدوها لم تكن دقيقة دقّة مقاييس «كليبر»[٨٩].

الهوامش :

(١) شعبان بن بوبكر، «المثل جنساً أدبيًّا» ضمن كتاب: مشكل الجنس الأدبيّ في الأدب العربيّ القديم، (ندوة)، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، تونس، 1994، ص: 280.

(٢) يجد القارئ في فصل «مثل» بدائرة المعارف الإسلاميّة عرضاً تاريخيًّا لهذه المجامع يضمّ ثمانية عشر مجمعاً، RI2, corpus 7, pp. 812-815. كما يعثر في المجلّد الأوّل الذي جاء في شكل دراسة مهّد بها إميل بديع يعقوب موسوعته المثليّة فصلاً مطوّلاً عرّف فيه المؤلّف بخمسة وستّين مصنّفاً من مصنّفات الأمثال العربيّة القديمة ظهرت بين القرنين الأوّل والثالث عشر للهجرة. انظر: موسوعة أمثال العرب، دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٥ ص ص: ٧٣–٢٠٣.

(٣) من أبرز هؤلاء نذكر الحسن اليوسي (ت ١١٠٢م)، انظر مقدّمة كتابه: زهر الأكم في الأمثال والحِكَم، نشر وتوزيع دار الثّقافة، الدّار البيضاء، 1981.

(٤) الفنّ ومذاهبه في النّثر العربيّ، دار المعارف، الطبعة العاشرة، مصر ١٩٨٣، ص ص: ٢٤–٢٦.

(٥) تطوّر الأساليب النّثريّة في الأدب العربيّ، دار العلم للملايين، ط ٨، بيروت ١٩٨٩، ص ص: ٨٦–٩٣.

(٦) الأمثال في النّثر العربيّ مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السّامية الأخرى، دار مصر للطّباعة، القاهرة، (د. ت.).

(٧) الأمثال العربيّة القديمة، ترجمة: رمضان عبد التّوّاب، نشر مؤسّسة الرّسالة، ط ٢، بيروت ١٩٨٢.

(٨) الأمثال العربيّة: دراسة تاريخيّة تحليليّة، دار الفكر، دمشق ١٩٨٨.

(٩) «المثل لغة واصطلاحاً»، مجلّة المعجميّة، عدد: 4، 1988، ص ص: 59-69.

(١٠) «التّمييز بين المثل والحكمة في كتب الأمثال القديمة عند العرب»، حوليّات الجامعة التّونسيّة، عدد: 31/ 1991، ص ص: 109-134.

(١١) «المثل والتّمثيل في التّراث النّقديّ والبلاغيّ حتّى نهاية القرن الخامس الهجريّ»، مجلّة «ألف»، العدد ١٢ / ١٩٩٢، ص ص: ٧٥–١٠٣.

(١٢) «المثل جنساً أدبيًّا»، ضمن كتاب مشكل الجنس الأدبيّ في الأدب العربيّ القديم، ص ص: 275-299.

(١٣) الأدب العربيّ القديم ونظريّة الأجناس، دار محمّد علي الحامّي، صفاقس، تونس، 2001، انظر تحديداً المادّة الموسومة بـ«القصص والمثل»، ص ص: 161-182.

(١٤) هذا ما رمى إليه محمّد توفيق علي في كتابه: الأمثال العربيّة والعصر الجاهليّ، دار النّفائس، ط ١، بيروت ١٩٨٨، ففي الكتاب بابان: الأوّل عنوانه: «صورة الحياة الفكريّة الجاهليّة في كتب الأمثال العربيّة»، والثّاني جاء بعنوان «صورة الحياة الاعتقاديّة الجاهليّة في كتب الأمثال العربيّة».

(١٥) راجع على سبيل المثال: محمود تيمور، دراسات في القصّة والمسرح، المطبعة النّموذجيّة، القاهرة، (د. ت.). انظر تحديداً الفصل الموسوم بـ«القصص في أدب العرب»، ص ص: ٦٣–٩٨.

(16) ALAIN MONTANDON, *Les formes brèves*, éd. Hachette, Paris, 1992, p. 22.

(١٧) راجع: الأزهر الزنّاد، القراءة بين الكلمات: بحث في تجلّيات البنية الاجتماعيّة والاقتصاديّة من خلال الخطاب الإشهاريّ لدى الباعة المتجوّلين، مجلّة الحياة الثّقافيّة، عدد: 1990/50، ص ص: 100-104.

(١٨) انظر:

GRESILLON (A.) ET MAINGUENEAU (D), *Polyphonie, proverbe et détournement*, « Langages », 73/1984, pp. 112-125.

وانظر أيضاً:

BLANCHE GRUNING, *Les mots de la publicité*, CNRS éditions, Paris, 1998, Chapitre: V, « L'intrusion dans une formule figée », pp. 115-146

(19) DOMINIQUE MAINGUENEAU, *Analyser les textes de communication*, éd. Nathan, Paris, 2000, pp. 147-152.

(٢٠) ينعت الطّاهر لبيب ثقافة اليوم بثقافة العابر قائلاً: "هذه الثّقافة التي فقدت أصولها الاجتماعيّة هي ثقافة العابر [...] إنّها أكثر فأكثر ثقافة بلا ذاكرة: كلّ مشهد منها ينسيك ما قبله، كما هو حالها في التّلفزيون. كلّ يوم تشهد شبكة الإنترنت ظهور مئات الملايين من الصّفحات الجديدة مع تعديل أو سحب عدد مماثل من الصّفحات. وفي حين أنّنا نستطيع أن نلمس ونقرأ ونشمّ مخطوطاً مضت على كتابته قرون فإنّ متوسّط العمر

لصفحة الإنترنت لا يزيد على 15 يوماً"، «ثقافة بلا مثقفين: من الملحميّ إلى التراجيديّ»، المستقبل العربيّ، عدد: ٢٨٢/ ٢٠٠٢، ص: ٢٩، ولعلّ هذا أن يفسّر لنا لماذا قامت في ثقافتنا المعاصرة أشكال من القول عابرة كالإعلانات الإشهاريّة والشّعارات تشترك والمثل في بعض الخصائص ولكنّها، على خلافه، سريعة الزّوال.

(٢١) الميداني، مجمع الأمثال، منشورات دار مكتبة الحياة، ط ٢، بيروت (د.ت.)– ١ : ٤٦١.

(٢٢) المرجع نفسه– ١: ٥٤٥.

(٢٣) «تفاعل أساليب التّعبير وأجناس الكتابة»، ضمن كتابه: بحوث في النّصّ الأدبيّ، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا، تونس، 1988، ص: 200.

(٢٤) المرجع نفسه والصّفحة نفسها.

(٢٥) النّقد والحداثة، دار الطّليعة، ط ١، بيروت ١٩٨٣: ١١١.

(٢٦) «الشّواهد في العربيّة» ضمن كتاب الدّروس العموميّة، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، تونس، 1990، ص: 34.

(٢٧) المرجع نفسه والصّفحة نفسها.

(٢٨) المرجع نفسه، ص: 35.

(٢٩) التّمييز بين المثل والحكمة في كتب الأمثال القديمة عند العرب، ص: 132.

(٣٠) مجمع الأمثال — ١: ١٢٥.

(٣١) المصدر نفسه — ١: ١٢٤– ١٢٥.

(٣٢) المصدر نفسه — ١: ٦٤٨– ٦٤٩.

(٣٣) المصدر نفسه — ٢: ٦٤.

(٣٤) عرض عبد المجيد قطامش هذه المواقف في كتابه الأمثال العربيّة: دراسة تاريخيّة تحليليّة.

(٣٥) التّمييز بين المثل والحكمة في كتب الأمثال القديمة عند العرب، ص: 119.

(٣٦) المرجع نفسه، ص: 118.

(٣٧) فرج بن رمضان، الأدب العربيّ القديم ونظريّة الأجناس، ص: 161. وإلى هذا الغبن أشار محمود تيمور في زمن مبكر قائلاً: "دعائم النّثر الفنّيّ هي عند نقّاد الأدب ومؤرّخيه: الخطب والرّسائل والأمثال والمواعظ والوصايا. فأمّا القصص من أسمار وأخبار ومن أساطير وخرافات فليس لها بين النّثر كبير مقام ولا جليل اعتبار. وإذا ذكرت فإنّها تذكر تكملة للعدّ والإحصاء والاستقصاء. تسرد أنواع النّثر الجاهليّ فتذكر من بينها الأمثال ويساق منها ما يساق. ويغبن المؤرّخون لوناً أعلى من الأمثال شأناً وأقرب إلى الأدب نسباً ذلك هو أصول الأمثال وحكاياتها لا جملها وعباراتها". دراسات في القصّة والمسرح: ٧٠.

(٣٨) المرجع نفسه: ١٦٣.

(٣٩) المرجع نفسه: ١٧٦.

(٤٠) الخبر في الأدب العربيّ، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، تونس، 1998، ص ص: 591-592.
وحول علاقة الخبر بآيات القرآن انظر أطروحة بسّام الجمل: أسباب نزول القرآن علماً من علوم القرآن، (مرقونة)، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشّرفي، كلّيّة الآداب، منّوبة، تونس، 2003.

(٤١) العمدة، تحقيق: محيي الدّين عبد الحميد، دار الجيل، ط ٥، بيروت ١٩٨١ – ١: ٢٨٥.

(٤٢) صبح الأعشى في صناعة الإنشا، شرحه وعلّق عليه محمّد حسين شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٨٧ — ١: ٢٤٦– ٢٥٤.

(٤٣) إلى هذا انتبه أحمد الحذيري قائلاً: "وابن عبد ربّه قد وسّع هو الآخر في مدلول كلمة مثل لتشمل الاستعارات البليغة (إيّاكم وخضراء الدّمن) والأقوال المأثورة (إنّ من البيان لسحراً) والحِكَم (اصطناع المعروف يقي مصارع السّوء) والأمثال على وزن أفعل (أهْدَى من النّجم) والأمثال التّشبيهيّة (كطالب الصّيد في عريسة الأسد)". التّمييز بين المثل والحكمة، ص: 115.

(٤٤) انظر الشاذلي الهيشري، المثل لغة واصطلاحاً، ص: 66.

(٤٥) يونس: ٢٤.

(٤٦) كليلة ودمنة، دار المسيرة، بيروت ١٩٨٠: ٧٦.

(٤٧) المثل والتّمثيل في التّراث النّقديّ والبلاغيّ حتّى نهاية القرن الخامس، ص ص: 98-97.

(٤٨) الأمثال العربيّة: دراسة تاريخيّة تحليليّة: ٢٥.

(٤٩) المرجع نفسه: ٢٦. وفي هذا الاتّجاه سار إيميل بديع يعقوب قائلاً: "أمّا في الاصطلاح فقد عرف العرب ثلاثة أنواع من الأمثال وهي المثل السّائر [...] المثل القياسيّ [...] والمثل الخرافيّ [...]"، موسوعة أمثال العرب- ١: ١٧- ١٩.

(٥٠) لا بدّ من الإشارة إلى دراستين تعتبران استثناء في هذا الباب لأنّ صاحبيهما كانا على وعي بهذه الفروق نعني بذلك دراسة ألفت كمال الرّوبي التي أحلنا عليها أكثر من مرّة، ودراسة فرج بن رمضان: «مكانة المعنى وصفاته في الحكاية المثليّة»، حوليّات الجامعة التّونسيّة، عدد: 2002/46. انظر تحديداً ص ص: 268-273.

(٥١) النّحل: ٩٢.

(٥٢) تناول عبد الله صولة عيّنات من هذا التّداخل في كتابه: الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الحجاجيّة، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، تونس، 2001. انظر تحديداً الفقرة المعنونة بـ«الوجه الحجاجيّ الرّابع: تناصّ أمثال القرآن مع أمثال أخرى سائرة»، ص ص: 673-681.

(53) CHRISTINE MICHAUX, *Proverbes et structures stéréotypées*, Langue Française, 123/1999, pp. 85-104.

انظر تحديداً الهامشين 14 و15 ففيهما تشير الباحثة معتمدة في ذلك عدداً من الدّراسات إلى أنّه لا توجد فروق شكليّة بين المثل والحكاية المثليّة لدى السّومريّين والبابليّين، وإلى أنّ ثقافات كثيرة في القديم تستعمل مصطلحاً واحداً للتّعبير عن المثل والحكاية المثليّة.

(54) CHARLOTTE CHAPIRA, *Proverbe, proverbialisation et déproverbialisation*, Langages, 139/2000, p. 82.

(55) « La fable répondait à une question posée par les circonstances, le proverbe le fait avec plus de brièveté », *Les proverbes, actes de discours*, Revue des Sciences Humaines, 163/1976 repris dans son livre : *Pour la poétiqueV*, Gallimard, Paris, 1978, p. 153.

(٥٦) مجمع الأمثال - ١: ١٤.

(٥٧) يعزو حمّادي صمّود هذا التّوجّه إلى الجاحظ، ويعتبر كتابيه «البيان والتّبيين» و«الحيوان» نصوصاً مؤسّسة ويرى أنّ "أهمّ أمر أثّر به الجاحظ في الخلف هو اعتبار القوانين البلاغيّة قوانين عامّة مطلقة وعدم القول بارتهان القوانين البلاغيّة بأنواع الكتابات وأنماطها. فما يجري في البلاغة إنّما يجري على الكلام بقطع النّظر عن جنسه ونوعه، «القوانين البلاغيّة ومقولة الجنس الأدبيّ» ضمن كتاب مشكل الجنس الأدبيّ في الأدب العربيّ القديم، ص ص: 311-312. وهذه الفكرة عاد إليها المؤلّف وفصّلها لاحقاً في كتاب مستقلّ عنوانه بلاغة الهزل وقضيّة الأجناس الأدبيّة عند الجاحظ، دار شوقي للنّشر، تونس، 2002، وعلى الفكرة نفسها قامت أطروحة عبد العزيز شبيل بإشراف حمّادي صمّود وتحت عنوان، «نظريّة الأجناس الأدبيّة في التّراث النّثريّ» دار محمّد علي الحاميّ بصفاقس، بالاشتراك مع كلّيّة الآداب، سوسة، تونس، 2001.

(٥٨) الأمثال العربيّة: ٢٤.

(٥٩) يقول المؤلّف:

« Ces caractéristiques et ces qualités ne s'appliquent pas toutes à chaque mathal. De nombreux amthal ne peuvent en revendiquer que deux, ce qui montre que, par mathal, il faut entendre quelque chose de plus large. », *El2*. corpus : 5, p. 806.

(٦٠) كذلك كان المثل في كتاب «آلان مونتندان» الموسوم بـ«الأشكال الوجيزة» حيث قدّم المؤلّف فيه سبعة أشكال وجيزة أوّلها المثل وأفرد لكلّ واحد منها فصلاً أشار فيه إلى نشأة الشّكل الوجيز وإلى خصائصه البلاغيّة وأبرز النّصوص المعروفة في مجاله:

ALAIN MONTANDON, *Les formes brèves, op. cit.*

(٦١) زهر الأكم في الأمثال والحكم، 30/I.

(٦٢) الأمثال العربيّة والعصر الجاهليّ: ٥١.

(٦٣) التّمييز بين المثل والحكمة في كتب الأمثال القديمة عند العرب، ص: *297*.

(٦٤) مشكل الجنس الأدبيّ في الأدب العربيّ القديم، ص: *297*.

(٦٥) موسوعة أمثال العرب- ١: ٢٤.

(٦٦) المرجع نفسه- ٩: ٢٣.

(٦٧) حول الوظيفة الحجاجيّة للحكمة هناك جملة من الدّراسات نذكر واحدة منها مهمّة:
Chapira (C.), *La maxime est le discours d'autorité*, SEDES, Paris, 1997.
(٦٨) نذكر من هذه الدّراسات:

- *Sur la définition du proverbe*, Recherche Germanique 2/1989, pp. 233-252, repris dans *Nominales*, éd. Armand Colin, Paris, 1994.
- *Les proverbes: des dénominations d'un type très spécial*, Langue Française, 123/1999.
- *De la métaphore dans les proverbes*, Langue Française, 134/2002, pp. 58-77.
- *Sur le sens des proverbes*, Langages 139/2000, pp. 39-58.

وعلى الدّراسة الأخيرة نعتمد في أغلب ما سيرد من أفكار. ففيها بدا «كليبر» مراجعاً نفسه ومعدّلاً بعض أفكاره التي نشرها في بحثه المذكور أعلاه (1989) وموضّحاً ما بدا منها غير واضح كما أنّ هذه الدّراسة تكشف بوضوح عنواناً ومتناً عن الغاية التي تجري إليها أعمال «كليبر» حول المثل والمتمثّلة في بيان طبيعة المعنى الذي تحمله الأمثال.

(٦٩) كليبر (2000)، ص: 39.
(٧٠) كليبر (1994)، ص: 208.
(71) Laurent Perrin, *Remarques sur la dimension générique et sur la dimension dénominative des proverbes*, Langages 139/2000, p. 69.
وإلى هذا الرّأي انتهى صالح الماجري فقد عرض لمشهور التّعريفات التي قدّمت في شأن المثل ليتوقّف إثر ذلك عند «كليبر» معتبراً محاولته أكثر المحاولات إقناعاً، انظر:
Salah Mejri, *Le figement lexical*, Publications de la faculté des Lettres de la Mannouba, Tunisie, 1997, p. 241.

(٧٢) كليبر، (2000)، ص: 42.
(٧٣) المرجع نفسه، ص ص: 43-45.
(٧٤) هذا ما أشارت إليه «ميشو» في مطلع دراسة لها قائلة:
« On recense, dans la littérature sur les proverbes, deux courants majeurs : une conception propositionaliste, qui fait globalement du proverbe une proposition et une conception que je qualifierai de nominale, qui rapproche le proverbe du nom commun », *Proverbe et structures stéréotypées*, Langue Française 123/1999, *op. cit.* p. 85.
(٧٥) هذا ما صرّح به «كليبر» في هامش من هوامش بحثه قائلاً:
« Contrairement à ce que donne à penser Michaux (1998 et 1999), notre conception ne s'oppose donc nullement à une conception propositionaliste du proverbe et ne méconnaît plus la nécessité d'une forme logique et d'un référent situationnel. Le fait de souligner l'aspect phrastique de la dénomination implique la dimension propositionnelle », Kleiber (2000), p. 41.

(٧٦) المرجع نفسه، ص: 42.
(77) J. C. Anscombre, *Proverbes et formes proverbiales*, Langue Française 102/1994, p. 98.
(٧٨) كليبر (2000)، ص: 46.
(٧٩) المرجع نفسه، ص: 47.
(٨٠) المرجع نفسه، ص: 50.
(٨١) هذا ما عناه «كليبر» بعبارة « Montée abstractive » وفي سياق آخر بعبارة « élévation hyperonymique ». انظر المرجع السّابق، ص: 56. والمعنى السفلي والمعنى العلوي من ترجمة عبد الله صولة في مقال له بعنوان: أثر نظريّة الطراز الأصليّة في دراسة المعنى. حوليّات الجامعة التونسيّة عدد: ٤٥ – ٢٠٠١ ص: ٢٧٥.

(٨٢) راجع دراستها:
Christine Michaux, Proverbes et structures stéreotypées, Langue Française, n° 123 / 1999, pp. 85-104.

وعلى هذه الدّراسة نعتمد فيما سيأتي من أفكار.

(٨٣) شرح المفصّل –١: ٢٥، ذكره منصف عاشور في فصل خصّ به اسم الجنس ضمن كتابه: «ظاهرة الاسم في التّفكير النّحويّ»، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، تونس، 1999، ص: 68.

(84) DYER (M. G.), *In depth understanding, a computer model of integrated processing for narrative comprehension*, Pitt Press Cambridge, 1983.

(٨٥) يمكن أن نضيف إلى ما ذكرته المؤلّفة من مجالات مجالاً آخر هو ترجمة الأمثال.

(٨٦) هذا من الأمثال العامّيّة المتداولة في تونس أدخلنا على عبارته تغييراً طفيفاً حتّى يكون أوضح.

(87) LAKOFF (G.) et TURNER (M.), *More then cool reason : a field guide to poetic metaphor*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989.

(٨٨) انظر الفقرة الموسومة بـ(Le proverbe comme hypostase) وفيها تقول الباحثة: "إنّ المستوى الأدنى الذي ينتهي إليه المثل، نعني مستوى الجملة، يتمّ تحويله إلى المستوى الأعلى أي مستوى الاسم. وهذا الانتقال من مقولة إلى أخرى يكون مرفوقاً بمكسب يتمثّل في الاتّصاف بخصائص الشّكل الجديد. فالمثل الجملة سيغدو مقترناً بتصوّر هو من خصائص الأسماء". *Proverbes et structures stereotypées, op. cit.* p. 99.

وقد تفطّن «كليبر» في مقاله اللاّحق إلى هذا اللّقاء فأشار في أحد الهوامش قائلاً: "وهذا موقف ردّدته «ميشو» وهو يلتقي ونتيجة بحثنا (1989)"، كليبر (2000)، ص: 41.

(٨٩) من بين تلك المقاييس نذكر العبارة ومنبتها إذ تكون في المثل نابية شاذّة تنحدر من أوساط شعبيّة وفي الحكمة نبيلة تحاكي التّعابير الأدبيّة، وكذلك المجال والقاعدة يكونان في المثل عامّين وفي غيره متعلّقين بناحية محدّدة وميدان مخصوص. راجع بخصوص هذه المسألة:
SALAH MEJRI, *Le figement lexical, op. cit.* pp. 228-234.